



A decorative rectangular border with a thin line and small floral motifs at the corners and midpoints of each side.

Der Universitätsbibliothek zu Toronto
als Geschenk überreicht

von

der Königlichen öffentlichen Bibliothek
zu Dresden (Königreich Sachsen)

1892

24/37
—
6/8/92

Vorwort.

Es fehlt nicht an Documenten für die evangelische Lehre Luthers in ihrer ersten Gestalt, wie sie bereits in der Zeit vor dem Ablassstreite erfaßt war. Solche Documente sind sehr reichlich vorhanden. Von besonderer Wichtigkeit sind für die genauere Kenntniß der ursprünglichen Lehrerfassung Luthers seine erst neuerdings bekannt gewordenen ersten Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513 bis 1516. In aller Bestimmtheit und in eingehender Darlegung liegt in diesen Documenten die damalige Lehre Luthers sowohl in ihrem eigenen Zusammenhange wie im Zusammenhange mit den vorbereitenden Lehrentwickelungen, an welche sie sich anzuschließen hatte, vor. Die Kenntniß dieser ersten Phase der Lehre Luthers ist aber von grundlegender Bedeutung für das geschichtlich-genetische Verständniß der Lehre unserer Kirche. Und noch mehr. Sie ist so zugleich, wie wir jetzt überzeugt sind, von der größten Bedeutung für die lutherische Theologie der Gegenwart und die Lösung der derselben gestellten Aufgaben.

Die Lehre Luthers vor dem Ablassstreit, vor dem Beginn des Reformationekampfes, war noch nicht eine nach allen Seiten hin fertige. Erst im Kampfe und Gegensatze gegen Rom und dann bald auch gegen die auf dem Boden des Protestantismus selbst auftretenden Irrthümer ist die evangelische Lehrerfassung Luthers immer mehr zu

ihrem vollständigen und allseitigen Vollzuge sowie zu ihrer reinen Scheidung von alten und neuen Unsicherheiten und Irrthümern gelangt. Die reformatorische Centrallehre selbst, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, hat in der Zeit vor dem Ablassstreite ihre fertige Fassung noch nicht gefunden. Noch nicht steht der Glaube, welcher der empfangenen Vergebung der Sünden gewiß geworden ist, im Mittelpunkte. Im Anschlusse an Augustin und seine Lehre, daß der Glaube die Gerechtigkeit, welche Gottes Gabe und Werk ist, durch sein Bitten um dieselbe erlangt, faßt Luther damals, obwohl der evangelische Begriff von der Gerechtigkeit vor Gott im Unterschiede von dem auch Augustins Lehre beherrschenden falschen Justificationsbegriffe bereits für ihn feststeht, doch den rechtfertigenden Glauben ganz vorwiegend und zu einseitig unter dem Gesichtspunkte des nach der Gerechtigkeit Gottes verlangenden und um dieselbe bittenden Glaubens. Damit war es gegeben, daß der evangelische Gegensatz gegen das falsche Sacramentswesen noch nicht erwacht war. Die evangelische Wahrheit hinsichtlich der sacramentlichen Gnade ist von Luther erst im Ablassstreite mit der Bedeutung erfaßt, welche dieselbe dafür hat, den Glauben der empfangenen Vergebung der Sünden gewiß zu machen. Damit, daß Luther den rechtfertigenden Glauben ganz vorwiegend unter dem Gesichtspunkte des bittenden Glaubens im Auge hat und sich demgemäß die Fassung seiner Lehre in jener ersten Zeit gestaltet, war es weiter auch gegeben, daß die evangelische Erkenntniß hinsichtlich des Heiligungsprocesses und seines Verhältnisses zum rechtfertigenden Glauben noch nicht zu ihrer reinen Erfassung gekommen war. Auch die subjective Rechtebeschaffenheit als eine solche, die nicht von uns sondern von Gott ist, tritt vorwiegend unter den Gesichtspunkt der Gabe Gottes, welche durch den bittenden Glauben erlangt wird, während ihre Entstehung aus dem rechtfertigenden Glauben, obwohl dieselbe bereits erkannt ist, doch für die Betrachtung und für die nähere Fassung der betreffenden Sätze Luthers

durchaus zurücktritt. Daraus erklärt es sich, daß gerade die auf die neue subjective Gerechtigkeit bezüglichen Sätze Luthers noch am meisten unter dem Einflusse des Vorreformatoriſch-Unſichern ſtehen, unter dem Einflusse der vorreformatoriſchen Vorſtellungen über die Eingießung der Gnade, beſonders auch unter dem Einflusse des Vorreformatoriſch-Unſichern und Falſchen des Auguſtinismus und der Myſtik. Allein trotz dieſer Mängel iſt doch die evangeliſche Heilswahrheit in ihrem Mittelpunkte bereits in aller Beſtimmtheit erfaßt, und ſie tritt in dieſer ihrer erſten und urſprünglichſten Erfaffung nach ihren Grundbeziehungen mit beſonderer Klarheit hervor. Und iſt die Rechtfertigungslehre inſofern noch nicht zu ihrer vollendeten Erfaffung gelangt, als der rechtfertigende Glaube nicht ſowohl als der der empfangenen Vergebung der Sünden gewiß gewordene, ſondern als der nach derſelben verlangende, um ſie bittende Glaube im Mittelpunkte der Betrachtung ſteht, ſo treten doch ſo nach ſehr wichtigen Seiten hin die Zuſammenhänge deſſelben mit ſeinen nothwendigen Vorausſetzungen und Folgen in das vollſte und beſtimmteſte Licht, während dieſe Zuſammenhänge ſpäter in unſerer alten Dogmatik zum größten Schaden derſelben wie zum größten Schaden für das chriſtliche Leben in unſerer Kirche zwar niemals gänzlich verkannt, aber doch zu ſehr zurückgetreten und für die Conſtruction und Ausfüh- rung der Lehre zu ſehr unbeachtet geblieben ſind. Der rechtfertigende Glaube als der der Sündenvergebung gewiß gewordene kann zu ſehr isolirt für ſich gefaßt werden. Damit iſt die Gefahr gegeben, daß derſelbe von ſeinen lebendigen Wurzeln loſgelöst wird und ſeine rechte Stellung im Ganzen des Wiedergeburtſproceſſes und des chriſtlichen Heilslebens verliert. Die Geſchichte unſerer Kirche, ihrer Kämpfe, weiſt deutlich genug auf dieſen Punkt als den Sitz ſchwer laſtender Schwierigkeiten hin. Auch die lutheriſche Theologie der Gegenwart leidet daran, daß man den rechtfertigenden Glauben zu einſeitig nur als den der Sündenvergebung gewiß gewordenen im Auge hat und zugleich ſo in

falscher Weise zum Materialprincip des Systems des Glaubens macht. Allen diesen Einseitigkeiten und Verbiegungen gegenüber bietet sich die Lehre Luthers in ihrer ersten Gestalt trotz der Mängel, die ihr noch anhaften, als eine sehr wesentliche Hülfe zur lebendigen und tieferen Reconstruction der Lehre unserer Kirche aus ihrem rechtgefaßten innersten Zusammenhange dar.

Ich bemerke noch, daß ich die Lehre Luthers von der Kirche und vom kirchlichen Amte sowie seine Stellung zum Verderben der Kirche und zu ihrer Reformation bereits in der im Jahre 1883 erschienenen Schrift: „Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablassstreit“, zur Darstellung gebracht habe, und somit wegen dieser Punkte auf diese Schrift verweisen kann.

K o s t o c k,
im August 1887.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Einleitung. Die erste Erfassung der evangelischen Wahrheit gegenüber der scholastischen Lehre von der Reue	1
Die Lehre Luthers vor dem Ablassstreit.	
Das erbündliche Verderben	34
Gesetz und Evangelium	46
Die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott	68
Die Befehrung. Reue und Glaube	86
Die Rechtfertigung	105
Die Heiligung	112
Christi Person und Werk	150
Der freie Wille und die Prädestination	161
Das Wort Gottes	177
Die Sacramente	184
Gottesdienst. Heiligen- und Mariencult	190
Das Mönchthum	196

Einleitung.

Die erste Erfassung der evangelischen Wahrheit gegenüber der scholastischen Lehre von der Aene.

Schon in der Zeit vor dem Ablassstreite hat sich die evangelische Lehre Luthers von der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott und von der Wiedergeburtordnung in ihren wesentlichen Grundzügen festgestellt. Bereits in den Jahren von 1513 bis 1517 vertritt Luther als Lehrer auf dem Katheder und als Prediger auf der Kanzel seine neue Theologie im Gegensatz gegen die Scholastik. Die Ablasshefen ruhen auf dieser neuen Theologie, in welcher die Genesis der evangelischen Lehre Luthers vorliegt, und deren Kenntniß daher die Grundlage für das rechte Verständniß der Lehre Luthers und ihrer Entwicklung bildet.¹⁾

¹⁾ Unter den Documenten für die Lehre Luthers in der Zeit vor dem Ablassstreite kommen vor allem die Vorlesungen über die Psalmen in Betracht, die in jener Zeit gehalten sind. Die Glosse zu den Psalmen, welche Luther dictirte, um daran dann weitere erklärende Ausführungen in freier Rede anzuknüpfen, ist schon lange bekannt gewesen. Das Manuscript derselben von Luthers Hand befindet sich auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel. In deutscher Uebersetzung ist sie in der Walchischen Ausgabe der Werke Luthers, Bd. 9, S. 1412—3545 veröffentlicht. Vgl. auch E. Niehm: *Initium theologiae Lutheri* u. s. w. (Halle'sches Programm vom Jahr 1874), worin der lateinische Text der Glosse zu den sieben Bußpsalmen zum Abdruck gebracht ist. Vgl. ferner Niehm's Abhandlung: *Luthers älteste Psalmenerklärung*, Stud. u. Krit. 1875, S. 1. Nenerdings sind auch die schriftlichen Aufzeichnungen Luthers für die freien Ausführungen, welche zur Glosse in den Vorlesungen hinzugefügt wurden, von Joh. C. Seidenmann in der königlichen Bibliothek in Dresden aufgefunden und herausgegeben. „*Dr. M. Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen*“ u. s. w. 2 Bde., Dresden 1876. Ueber diese Aufzeichnungen Luthers vgl. meinen Aufsatz: *Luthers erste Vorlesungen über die Psalmen*, Ztschr. f. l. Wiss. u. l. Leben 1883, S. 1. Die ganz hervorragende Bedeutung dieser schriftlichen Aufzeichnungen für die Darlegung der Lehre Luthers und ihres Werdens in jener Zeit hat man vor Augen, wenn man

Der Entwicklung der Lehre Luthers liegt von Anfang an die ihm eigenthümliche neue evangelische Wahrheitserfassung hinsichtlich der Rechtfertigung zu Grunde, auf die er durch das Erlebnis im Kloster

das Verhältniß beachtet, in welchem der freie Vortrag in Luthers Vorlesungen zu der dietirten Glosse stand. Denn nicht nur geht da Luther in nähere Ausführungen über wichtige und schwierige Fragen ein. Es kommt besonders in Betracht, daß Luther, während er in der Glosse den „*Literalsinn*“ der Psalmen, d. h. den auf Christus bezüglichen prophetischen Sinn derselben, darlegt, im freien Vortrage die mystische Auslegung hinzufügt, bei der es sich vornehmlich um die tropologische Auslegung handelt, welche den Sinn zu entwickeln hat, den die Worte in ihrer Beziehung auf die gläubige Seele haben sollen. So legen sich gerade in dieser zur Glosse hinzugefügten mystischen Auslegung die Gedanken Luthers über den Glauben und die Glaubensgerechtigkeit dar, welche alles sein Denken erfüllten und bestimmten. Die schriftlichen Aufzeichnungen für die Vorlesungen über die Psalmen gewähren so den Einblick in die innerste Geistesarbeit Luthers in der Zeit, in der sich seine Lehre zuerst grundlegend feststellte. — Als Documente der Lehre Luthers in der Zeit vor dem Ablassstreit kommen ferner in Betracht: Die Auslegung der sieben Bußpsalmen, welche Luther im Anfange des Jahres 1517 in deutscher Sprache, also für einen weiteren Leserkreis, veröffentlicht hat, die erste in deutscher Sprache veröffentlichte Schrift Luthers. Die Predigten Luthers aus den Jahren 1515 bis 1517, welche zuerst von Val. G. Löcher, *Vollst. Reformationsacta n. i. w.*, Bd. 1, Leipzig 1720 veröffentlicht sind. Zwei Thejenreihen, die von Luther verfaßt und unter seinem Präsidium verteidigt sind. Die eine: „*quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia*“, ist am 25. Sept. 1516 bei der Promotion des Bartholomäus Bernhardi aus Feldkirchen zum *Sententiarius*, die andere: „*Centum conclusiones de gratia et natura*“, gewöhnlich als Theses pro Biblia bezeichnet, bei der Promotion des Franz Günther aus Nordhausen zum *Baccalaureus biblicus* am 4. Sept. 1517 verteidigt. Auch die Briefe Luthers aus jener Zeit kommen in Betracht. Ebenso die Schrift „*Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*“, welche zwar erst 1518 im Druck erschienen ist, aber den Inhalt von Predigten wiedergiebt, welche Luther seit dem Sommer 1516 bis in das Jahr 1517 gehalten hat, und die Auslegung des Vaterunfers, welche auf Predigten beruht, die Luther in der Fastenzeit des Jahres 1517 über das Vaterunser gehalten hat. Dagegen kam die Vorlesung über das Buch der Richter, die Dr. G. Buchwald nach einem Zwifauer Manuscript als eine Schrift Luthers herausgegeben hat (Leipzig 1884), nicht als Quelle benutzt werden, da, wie es sich auch hinsichtlich des Verfassers verhalten möge, der vorliegende Text eine Interpolation aus Luthers eben erwähnter, erst 1518 veröffentlichten Schrift „*Decem praecepta*“ aufweist, also unzuverlässig ist. Vgl. meine Aufsätze: „Die neu-aufgefundene Vorlesung über das Buch der Richter“, und „Antwort auf die Entgegnung des Dr. Buchwald“ in *Zeitschr. f. k. Wiss. u. t. Leben*, 1884, S. 7 u. 12. Wie Wolter (*Stud. u. Crit.* 1885) die Interpolation aus der Schrift „*Decem praecepta*“ zu erkennen vermocht hat, ist mir unverständlich geblieben. Wenn, was noch immer nicht widerlegt ist, Staupis der Verf. der später interpolirten und überarbeiteten Vorlesung wäre, so würde ihm auch wohl die bekannte Predigt über 1. Joh. 5, 4. 5, die für den Probst zu Leipten

hingeführt worden ist. Auch die Stellung, welche Luther zu den vorreformatorischen Lehrentwickelungen, an die er anzuknüpfen hatte, einnahm, und die Art, wie er die von ihnen dargebotenen Wahrheitsmomente aneignete, ist von Anfang an durch seine neue Wahrheitserfassung bestimmt, welche so weit über jene vorreformatorischen Lehrentwickelungen hinausgriff und die Lehre Luthers auf einen ganz anderen Boden stellte. Luther steht so von Anfang an nicht unter, sondern über seinen Vorgängern, obwohl bei der Aneignung des Werthvollen, welches er von denselben empfing, die Scheidung zwischen dem Wahren und dem Falschen, womit es verflochten war, keineswegs sofort zum reinen Vollzuge kam, wie denn auch die rechte Fassung der anzueignenden Wahrheitsmomente auf dem neuen Boden der evangelischen Wahrheitserfassung keineswegs sofort nach allen Seiten hin in genügender Weise gefunden wurde.

Als Luther ins Kloster ging, um als Mönch die Gerechtigkeit vor Gott und den Frieden des Gewissens zu finden, war er noch unbekannt mit dem Augustinismus und mit der Mystik. Augustinismus und Mystik haben für ihn erst Bedeutung gewonnen, nachdem er durch das Erlebnis im Kloster auf die neue evangelische Wahrheitserfassung hinsichtlich der Rechtfertigung hingeführt worden war. Luther stand, als er ins Kloster ging, noch ganz unter dem Einflusse der Lehre der damaligen Kirche, der Lehre der späteren Scholastik. Der Weg, auf welchem er nach der Gerechtigkeit rang, war derjenige, welchen die Scholastik des späteren Mittelalters lehrte. Daraus erklärt sich auch, was er erfuhr und was er fand. Indem er erfuhr, daß er auf dem Wege, auf den ihn die Lehre der mittelalterlichen Kirche hinwies, die Gerechtigkeit nicht zu finden vermochte, enthüllte sich ihm der Grundschade des Systems der vorreformatorischen Kirche und erschloß sich ihm im Gegensatze gegen denselben das Verständnis für die rechte evangelische Heilsordnung. Um die Genesis der neuen Wahrheitserfassung Luthers in ihrem rechten Lichte zu sehen, muß man sich daher

verfaßt ist, wegen des sehr offen vorliegenden Verwandtschaftsverhältnisses mit der Richter-Vorlesung als Verfasser zuzuschreiben sein. Die Predigt trägt sehr wenig das eigenthümliche Lutherische Gepräge. Vgl. meine eben bezeichneten Aufsätze. Uebrigens ist im Folgenden diese Predigt, soweit sie für die Feststellung der Lehre Luthers in Betracht kommen könnte, herbeigezogen. Man wird finden, daß sie für die eigenthümliche Lehrhaltung Luthers nichts darbietet.

zunächst die scholastische Lehre von dem Wege zur Gerechtigkeit, die scholastische Lehre von der Reue, vergegenwärtigen.

Die Lehre der Scholastik von dem Wege zur Gerechtigkeit, von der Reue, ruht auf ihrer Lehre von der Erbsünde und von den natürlichen Kräften des nichtwiedergeborenen Menschen zum Guten. Von der Scholastik wird das wahre Wesen der Erbsünde verkannt.¹⁾ Von Anfang an sieht die Scholastik die Erbsünde zunächst in dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, welche nach ihr auf der zur geschaffenen Natur erst hinzugefügten übernatürlichen Gabe der Gnade beruhen soll, und die spätere Scholastik schränkt dann das Wesen der Erbsünde im Unterschiede von der Erbschuld und von den auf die Sünde Adams für das Geschlecht erfolgten Strafen allein auf den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit ein. Man nahm an, daß nach Verlust der übernatürlichen Gnadengabe und der ursprünglichen Gerechtigkeit in Folge des Falls die Natur selbst so geblieben sei, wie sie geschaffen war. Die „*pura naturalia*“, sagte man, seien geblieben. Und damit, so lehrte man weiter, sei auch die natürliche Rechtbeschaffenheit des Willens (*rectitudo naturalis voluntatis*) geblieben, welche in der Freiheit des Willens bestehe, und vermöge welcher sich der Mensch der rechten Vernunft (*rectae rationi*) conformiren könne.²⁾ So war es denn nur consequent, wenn man zugestand, daß die Erbsünde, wie sie im Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit bestehe, an sich keine Schuld begründe; denn der Mensch kann an sich für das, was außer den Kräften seiner von Gott geschaffenen Natur liegt, nicht verantwortlich sein. Die sittliche Zuständlichkeit, die mit dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit gesetzt ist, soll an sich gar nicht vor Gott schuldig machende Sünde sein.³⁾ Dabei konnte man freilich die Thatsache der angeborenen

¹⁾ Vgl. zu dem Folgenden Gabriel Biel, *sentt. lib. II. dist. 30.*

²⁾ Nach der Scholastik brauchte also nur gezeigt zu werden, daß die Vernunft etwas, z. B. die Liebe gegen Gott über alles, als das Rechte zu erkennen vermöge, um nachgewiesen zu haben, daß der Mensch dasselbe der Vorschrift der Vernunft gemäß vermöge der Freiheit des Willens auch thun könne. Eben auf diese Weise bewies man, wie wir sehen werden, die Möglichkeit der Erfüllung des Geistes von Seiten des natürlichen Menschen.

³⁾ Man spricht es geradezu aus, daß für Adam, wenn ihn Gott ursprünglich ohne die übernatürliche Gnade in *puris naturalibus* gelassen hätte, der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit keine Schuld begründet hätte, denn dann hätte sie ihn nicht in Folge der Sünde gesetzt. Die Schuld der Erbsünde soll nicht durch den

Concupiscenz, der angeborenen fleischlichen Lust, nicht übersehen, und man konnte ebensowenig übersehen, daß die Wirklichkeit der Concupiscenz im Zusammenhange mit der Erbsünde, mit dem Verluste der ursprünglichen Gerechtigkeit steht. Aber einmal nahm man an, daß durch die Concupiscenz die Freiheit zum Guten nicht aufgehoben sei, daß vielmehr der freie Wille im Gehorjam gegen die Vorschrift der rechten Vernunft die Concupiscenz überwinden und niederhalten könne, so daß sie nicht zur actuellen Sünde zu werden brauche. Und jodann unterschied man die Concupiscenz, wie dieselbe dem Menschen seit dem Falle anhaftet, immer bestimmter von der Erbsünde als solcher, so daß sie des Characters der Sünde gänzlich entkleidet wurde. Peter der Lombarde hatte noch in der Concupiscenz das Wesen der Erbsünde, das „materiale“ derselben, gesehen. Ebenso hatte Thomas von Aquinum die Erbsünde als *vulneratio naturalium* gefaßt, nicht blos in *carnis infectione*, sondern auch in *mentis obscuratione et voluntatis ad se ipsam recurvatione*. Er unterschied die Concupiscenz als das materiale der Erbsünde von dem Verluste der ursprünglichen Gerechtigkeit als dem formale derselben und faßte so beide Momente im Begriffe der Erbsünde zusammen. Die spätere Scholastik, welche die semipelagianischen Consequenzen rücksichtslos vollzog, beseitigte jene positiveren Momente. Scotus und Decam unterscheiden die Concupiscenz bestimmt von der Erbsünde als solcher. Die Erbsünde sehen sie allein in dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit; die Concupiscenz ist nach ihnen nur als Strafe für die Sünde des Falls eingetreten, selbst aber so wenig Sünde, welche vor Gott schuldig macht, wie andere Strafsolgen des Falls, ebensowenig wie Krankheit und Tod.

War so die Concupiscenz blos als Straffolge des Falls gefaßt, selbst aber des Characters der vor Gott schuldig machenden Sünde ganz entkleidet, so wurde sie weiter von der Scholastik auch ihrem Wesen und Umfange nach immer weiter eingeschränkt. Der Lombarde, Thomas u. a. hatten noch in der Concupiscenz *duas qualitates morbidas* gesehen, eine im Fleische und eine andere in der Seele selbst. Die spätere

Mangel der Gerechtigkeit an und für sich begründet sein. Man sagt, sie beruhe nur in der *cauentia iustitiae cum debito habendi*, d. h. der Mangel der Gerechtigkeit schließe die Schuld für den Menschen ein, weil ihm die Gerechtigkeit mit der übernatürlichen Gabe der Gnade ursprünglich gegeben sei, weil er sie nach dem Willen Gottes besitzen sollte, und weil er sie durch die Sünde verloren habe.

Scholastik schränkt dagegen die Concupiscenz allein auf eine krankhafte Beschaffenheit im Fleische ein. So war die *vulneratio naturalium in mentis obscuracione et voluntatis ad se ipsam recurvatione*, welche Thomas noch festgehalten hatte, gänzlich geseugnet. Die Seele mit Vernunft und Wille soll an sich ganz unverderbt in Betreff der natürlichen Rechtsbeschaffenheit in *puris naturalibus* geblieben sein.¹⁾ Man leugnet nun freilich die Thatfache nicht, daß die Selbstliebe, der *amor sui*, die unmittelbare Bestimmtheit des Willens des natürlichen Menschen ist, durch welche die sittliche Entwicklung desselben bedingt ist. Aber diese Selbstliebe, in welcher Augustin mit Recht den Gegensatz gegen die Liebe gegen Gott und somit die böse Lust der Seele selbst sah, gilt der Scholastik nicht als etwas Böses. Man meint vielmehr, daß sich der Mensch von der Selbstliebe als der Wurzel der sittlichen Entwicklung zur Liebe gegen Gott über alles zu erheben habe und erheben könne. Mit der natürlichen Selbstliebe wird so die Sünde selbst zum Ausgangspunkte der Tugendentwicklung gemacht.

Es liegt auf der Hand, in wie weitem Umfange durch diese das erbündliche Verderben so sehr verkleinernde Lehre der Boden für ein dem natürlichen Menschen mögliches Gutes gewonnen war, durch welches er zur Beschaffung seiner Gerechtigkeit soll wirksam werden können. Freilich, wie die Scholastik, um sich von dem von der Kirche verdammten eigentlichen Pelagianismus zu unterscheiden, die Erbsünde, wie sehr sie sie auch einschränkte, doch nicht gänzlich und geradezu verneinen durfte, so durfte sie aus demselben Grunde auch die Gerechtigkeit, durch welche man das ewige selige Leben verdient, nicht als das Werk der menschlichen Freiheit allein fassen, sondern sie mußte, wie sehr sie auch das Vermögen des natürlichen Menschen zum Guten ausdehnte, doch

¹⁾ Die Concupiscenz wird nun definiert als „*qualitas carnis inordinata, inclinans appetitum sensitivum ad actum deformem et vitiosum in habente iudicio rationis*“. Decani stellte es dabei als wahrscheinlich hin, daß dieser fomes der Concupiscenz wie eine körperliche Krankheit in einer „*improportio humorum*“ seinen Grund habe oder vielmehr eine solche sei. „*Ille fomes sive qualitas est aliquis humor vel humores, quae causantur a causis naturalibus*.“ Diese krankhafte körperliche Beschaffenheit sei entstanden, weil Gott wegen der Sünde den Menschen „*suis naturalibus*“ überlassen habe. Gabr. Biel, der sich dieses Raisonnement Decanis aneignet, meint, daß der fomes der Concupiscenz wie andere körperliche Krankheiten durch medicinische Mittel zwar nicht gänzlich aufgehoben, aber doch gemäßigt werden könne.

zugleich die Nothwendigkeit der Gnadenhilfe festhalten, also festhalten, daß die Gerechtigkeit, welche das selige Leben bei Gott verdient, das Werk der menschlichen Freiheit und der helfenden Gnade sei. Je mehr jedoch von der Scholastik das erbündliche Verderben verkleinert und das Vermögen des natürlichen Menschen zum Guten vergrößert wurde, desto mehr wurde die Gnadenhilfe, welche sich nothwendig mit dem Thun der menschlichen Freiheit verbinden müsse, auf ein unwesentliches Minimum eingeschränkt.

Nach der Lehre der späteren Scholastik ist der natürliche Mensch im Stande, vermöge des freien Willens, welcher der Vorschrift (dictamen) der rechten Vernunft folgt, das in den Geboten Gottes geforderte Gute seinem moralischen Inhalte nach, auch die Liebe, die Gott über alles liebt, ohne die Gnade vollkommen zu erfüllen. Die vollkommene Erfüllung des im Gesetz geforderten Guten soll dem natürlichen Menschen möglich sein, weil die moralischen Principien, die „*principia practica*“, daß nämlich das *justum* und *honestum* zu thun, das Gegentheil aber zu vermeiden sei, *propter finem naturalem*, ebenso wie die „*principia speculativa*“ (Gottesbewußtsein u. s. w.) dem Intellect von Natur eingepflanzt seien, und weil der Wille gemäß der ihm von Natur eignenden und unverlierbaren Freiheit die Fähigkeit besitze, sich der Vorschrift der Vernunft, dem dictamen rationis, gemäß zu gestalten und den durch dieselbe geforderten Act hervorzubringen. Eben das Gute, welches dem dictamen der rechten Vernunft gemäß und deshalb, weil die Vernunft es vorschreibt, geschehe, sei das Moralisch-Gute, während die der Substanz nach gleichen Handlungen, wie Almosengeben, Messen hören am Sonntag, wenn sie nicht um jenes Grundes, sondern um anderer Zwecke willen geschehen, nicht als moralisches Gutes, sondern nur als „*bonum in genere*“ betrachtet werden könnten, weil wohl die That an sich eine gute sei, aber nicht so, wie sie gethan werde.¹⁾

¹⁾ Wenn man übrigens lehrte, daß der natürliche Mensch das Gesetz nach seinem moralischen Inhalte ohne die Gnade vollkommen vollbringen könne, daß er dazu der Gnade nicht nothwendig bedürfe, so wollte man damit nicht leugnen, daß die Gnade, die *gratia gratis data* nämlich im Unterschiede von der *gratia gratum faciens*, den Menschen vielfach auch in dem helfe, was sie auch ohne die Gnade zu thun im Stande seien. Auch Pelagius, der die Nothwendigkeit der Gnade gänzlich leugnete, lehrte doch, daß die Gnade gewöhnlich den Menschen helfe, so daß sie viel leichter vollbrächten, was sie sonst nur viel schwieriger erreichen könnten. Zimmer aber hält die Scholastik fest, daß die Gnade, wenn sie als *gr. gratis data* im Unter-

Den Weg, auf welchem sich die Tugend des natürlichen Menschen von der Selbstliebe aus bis zur höchsten Stufe des moralischen Guten, bis zur Liebe gegen Gott über alles, erhebe, stellte man sich bestimmter in folgender Weise vor. Man unterschied zwischen *amor amicitiae* und *amor concupiscentiae*. Unter *amor amicitiae* verstand man die Liebe, welche das Object um sein selbst willen, also deshalb liebt, weil es ein Gutes oder das Gute an sich ist. Der *amor amicitiae* gegen Gott liebt Gott als das höchste Gut an sich. Unter *amor concupiscentiae* dagegen verstand man die Liebe, die sich auf das Object nicht um sein selbst willen, sondern deshalb richtet, weil es ein Gutes für den Liebenden ist, also um der Bedeutung willen, welche es für den Liebenden hat. Das war nun keine Frage, daß der Mensch mit dem *amor concupiscentiae*, also deshalb, weil er das höchste Gut für ihn ist, Gott lieben könne. Es fragte sich nur, wie sich der Mensch von dem *amor concupiscentiae* gegen Gott zum *amor amicitiae* gegen ihn erheben, oder — so lautet der scholastische Ausdruck — wie der *amor concupiscentiae* gegen Gott zum *amor amicitiae* gegen Gott ordinirt werden könne. Mit Peter d'Willy beschreibt Biel diesen Proceß in folgenden Sätzen. Weil der Mensch von Natur sich selbst liebt, so liebt er auch alles, was ihm gut ist, *amore concupiscentiae*, und somit *amore concupiscentiae* auch Gott als das höchste Gut für ihn, den Menschen. Und da weiter der Mensch daraus, daß Gott das höchste Gut für ihn ist, erkennt, daß er das höchste Gut in sich ist, so erhebt er sich von dem *amor concupiscentiae* zum *amor amicitiae* gegen Gott.¹⁾ Die Erhebung zur

schiede von der *gratia gratum faciens* bei der Erfüllung des Gesetzes nach seinem moralischen Inhalte helfe, damit nur den natürlichen Menschen in der Vollbringung des Guten aus eigener natürlicher Kraft unterstütze. So wirkt also nach der Scholastik die Gnade, indem sie sich als übernatürliche Hülfe dem freien Willen des natürlichen Menschen anschließt, um ihm sein Werk zu erleichtern, nichts, was außer der Sphäre des natürlichen Menschen und seines Vermögens läge. Es versteht sich von selbst, daß dieser nicht nothwendigen Hülfe der *gratia gratis data* gegenüber die Entscheidung bei dem freien Willen des Menschen bleibt, der mit Hülfe der Gnade sein eigenes Werk zu vollbringen hat. Und wie sich so diese Hülfe der *gratia gratis data* nur fördernd und erleichternd mit dem Thun des Menschen nach der eigenen natürlichen Kraft zum Guten verbindet, entzieht es sich zugleich der bestimmten Wahrnehmung, ob und in wie weit dieses helfende Wirken der Gnade eingetreten ist, da ja auch mit dieser Hülfe nichts effectuirt wird, was nicht ohne dieselbe durch den freien Willen allein effectuirt werden könnte.

¹⁾ Gabr. Biel a. a. O. lib. III, dist. 27.

Liebe gegen Gott über alles von der natürlichen Selbstliebe aus soll durch einen Verstandeschluß vermittelt werden; denn wenn nur die Vernunft zu erkennen vermag, daß Gott nicht bloß das höchste Gut für uns, sondern auch das höchste Gut in sich ist und als solches geliebt werden muß, so soll es in der Macht des freien Willens stehen, diesem dictamen der Vernunft zu folgen.

Von dieser Erfüllung der Gebote ihrem moralischen Inhalte nach, von dem „*bonum morale*“, welches dem natürlichen Menschen ohne die Gnade möglich sein soll, unterschied man nun freilich, um dem nackten Pelagianismus zu entgehen, das verdienstliche Gute, das „*bonum meritorium*“.¹⁾ Man sagte, das vollkommene moralische Gute genüge nicht, um die Seligkeit zu verdienen; das *bonum morale* sei nicht *bonum meritorium*. Damit das moralische Gute zum verdienstlichen Guten werde, sei die Eingießung der vor Gott angenehm machenden Gnade (*gratia gratum faciens*) nothwendig. Die moralische Erfüllung der Gebote nach der Substanz des gebotenen Actes (*quantum ad substantiam actus praecepti*) entspreche noch nicht der Intention des Gesetzgebers. Die Intention Gottes bei jedem seiner Gebote sei nämlich die, daß man durch die Beobachtung desselben verdiene, in das ewige Leben einzugehen. Gemäß dem von Gott festgestellten Gesetze fordere aber die dieser Intention Gottes entsprechende Erfüllung der Gebote die eingegossene Gnade, welche angenehm mache, als ihren Mitgrund (*tamquam sui partiale principium*).²⁾

Von der eigentlichen Heilsgnade, der *gratia gratum faciens*, welche als nothwendig zur Seligkeit festgehalten wird, ist so nur ein wesentlicher Schatten übrig geblieben. Die *gratia gratum faciens*, welche eingegossen werden muß, damit das *bonum morale* zum *bonum meritorium* werde, bildet in keiner Weise den Möglichkeits- oder Entstehungsgrund des Guten, denn dieses soll zu Stande kommen als Product der natürlichen Kräfte des Menschen, die dabei nicht einmal nothwendig durch die *gratia gratis data* unterstützt zu werden brauchen. Auch soll hinsichtlich des moralischen Inhalts kein Unterschied zwischen dem *bonum meritorium* und dem *bonum morale* stattfinden, da schon mit diesem die voll-

¹⁾ Gabr. Biel dist. 22.

²⁾ Nach Peter d'Ally ist es die Intention Gottes, daß das Geforderte nicht bloß geschehe, sondern daß es in der Gnade geschehe, und daraus folgt nach ihm, daß, so lange das Gesetz besteht (*stanto lege*), kein Mensch *per pura naturalia* das Gesetz erfüllen kann.

kommene Erfüllung der Gebote in der Liebe gegen Gott über alles wirklich werden soll. Man vermag gar nicht mit Bestimmtheit anzugeben, worin die eingegossene *gratia gratum faciens* bestehen soll. Nach Biel¹⁾ ist die *gratia gratum faciens* nichts anderes als „*quaedam forma animae a Deo infusa, qua anima formaliter redditur Deo cara et grata, qua ordinatur ad vitam aeternam possidendam, nisi obicem posuerit vel impedimentum*“. Sie wird von ihm auch bezeichnet als „*decor animae, faciens animam eo, quod inest, acceptam Deo*“, oder auch als „*quidam nitor animae ad conciliandum sanctum amorem*“. Den letzteren Ausdruck zur Bezeichnung des Wesens der *gratia gratum faciens* hatte auch Bonaventura bereits gebraucht. Worin diese *forma*, dieser *decor* oder *nitor* der Seele bestehe, bleibt unbestimmt.

Die Unterscheidung zwischen dem *bonum morale* und *bonum meritorium*, die man gemacht hat, um nicht dem nackten Pelagianismus offen zu verfallen, verliert noch in anderer Hinsicht alle sachliche Bedeutung. Das *bonum morale* soll ein meritorisches nur in dem Sinn nicht sein, als durch dasselbe die ewige Seligkeit nicht verdient wird. Dagegen nimmt man an, daß durch dasselbe die *gratia gratum faciens* verdient werde, welche das *bonum morale* zu dem die ewige Seligkeit verdienenden *bonum meritorium* mache. Man lehrt, daß die zur ewigen Seligkeit nothwendige Gnade niemandem fehlen werde, der sich dadurch, daß er thut, was in seinem Vermögen steht (*qui facit, quod in se est*), zur Gnade disponire. Das vollkommene Moralisch-Gute in der Liebe gegen Gott *amore amicitiae* ist aber, wie weiter gelehrt wird, die vollkommene Disposition zur angenehm machenden Gnade. Diese Gnade, durch die das *bonum morale* zum *bonum meritorium* wird, wird nach der Scholastik in demselben Moment eingegossen, in welchem es zum *amor amicitiae* gegen Gott kommt. Ebeneshalb soll es auch niemals einen Moment der Zeit geben, in welchem das im *amor amicitiae* gegen Gott sich vollendende moralische Gute rein für sich da wäre; in dem Moment, in welchem sich das moralisch Gute im *amor amicitiae* vollende, meint man, verbinde sich auch die eingegossene Gnade mit demselben und mache es zugleich zum *bonum meritorium*. Durch diese Sätze ist unstreitig dem Unterschiede von dem

¹⁾ Gabr. Biel a. a. O. lib. II, dist. 26. B. C.

nackten Pelagianismus die praktische Bedeutung genommen. Der Mensch strebe nur vermitteltst seiner natürlichen Kräfte, „ex naturalibus“, wie der Ausdruck lautet, zu thun, was er vermag (quod in se est), so braucht er wegen der Gnade, welche ihm außerdem nöthig ist, keine Sorge zu tragen; dieselbe wird ihm nicht fehlen, sie wird sich, ohne daß es eines Weiteren bedarf, mit seiner Leistung verbinden.¹⁾

Zu dem allen kommt nun noch, daß das verdienstliche Gute, das die Scholastik von dem moralischen Guten unterscheidet, nichts als eine grundlose Fiction ist. Es ist nichts als eine willkürliche Erfindung, wenn man behauptet, die Intention des Gesetzgebers fordere nicht bloß die moralische Erfüllung des Gesetzes, sondern die Erfüllung desselben in der Gnade. Das Gesetz Gottes fordert einfach die Erfüllung seines Inhalts, diese ganz und unbedingt, aber auch nur diese. Dem, der die Forderung des Gesetzes erfüllt, spricht das Gesetz die Gerechtigkeit vor Gott zu. Von einer noch über diese Erfüllung des Gesetzes hinausgehenden Forderung oder Intention Gottes weiß das Gesetz, weiß das Wort Gottes überhaupt nichts. Die Scholastik hat die über die moralische Erfüllung des Gesetzes hinausgehende Intention des Gesetzgebers lediglich erfunden, um die Nothwendigkeit der Gnade in thesi festhalten zu können, obwohl sie dieselbe thatsächlich durch die eigene Gerechtigkeit des natürlichen Menschen beseitigt hat.

Allerdings unterscheidet sich nun von dieser laxesten Richtung der Scholastik, welche durch die scotistische und oceanistische Theologie vertreten wurde und über das Leben der Kirche immer mehr die vorwiegende Herrschaft gewonnen hatte, eine strengere Richtung, welche in der thomistischen Theologie ihre Vertretung fand. Allein der Unterschied zwischen diesen beiden Richtungen ist keineswegs von irgendwelcher wesentlichen Bedeutung. Im Wesentlichen stimmt vielmehr die strengere Richtung der späteren mittelalterlichen Scholastik mit der

¹⁾ Der Christ ist wegen der herzustellenen Gerechtigkeit auf das Streben nach dem Guten aus seiner eigenen natürlichen Kraft hingewiesen, obwohl dasselbe von der helfenden Gnade unterstützt zu werden pflegt, und der Christ nicht unterlassen wird, um diese wenn auch nicht nothwendige Hülfe der Gnade zu bitten. Daß das Leben der Christen ein Leben aus dem Geiste ist, daß nur derjenige das wahrhaft Gute, die Werte des Geistes, thun kann, der aus Wasser und Geist wiedergeboren ist zu einer neuen Creatur in Christus, ist ganz vergessen. Das Leben des Christen wird als ein Leben „ex naturalibus“ betrachtet, zu welchem die gratia gratum faciens nur ein gewisses undefinirbares complementum hinzusetzt.

lagereu, welche letztere die innere Consequenz des semipelagianischen Systems für sich hat, überein. Zwar wird von Thomas im näheren Anschluß an den Augustinismus die Nothwendigkeit der Gnadenhilfe zum Zustandekommen des Guten in umfassenderer Weise geltend gemacht. Aber auch von ihm wird zwischen dem moralischen und meritorischen Guten unterschieden und überhaupt der Proceß der Entstehung des Guten im Wesentlichen in gleicher Weise gefaßt. Auch nach Thomas erscheint das auf der eingegegossenen Gnade der *charitas* beruhende meritorische Gute als die Vollendung des natürlichen Guten, und die Vorbereitung zum Empfang der Gnade, der *gratia gratum faciens*, sieht auch Thomas in der Entwicklung des Guten des natürlichen Menschen bis zur Liebe gegen Gott über alles.

Das wahre Wesen der Erbsünde, das mit der Erbsünde gesetzte gänzliche Unvermögen zum Guten, wird, wie bereits hervorgehoben wurde, von der Scholastik überhaupt, auch von den an Augustin enger sich anschließenden Theologen der mittelalterlichen Kirche semipelagianisch verfaßt. Von dem Aussprüche des Apostels Röm. 9, 16: „So liegt es nun nicht an jemandes Willen und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen“, sagt Thomas, derselbe sei nicht so zu verstehen, als ob der Mensch nicht durch seinen freien Willen wollte oder ließe, sondern so, daß der freie Wille dazu nicht genügend (*non sufficiens*) sei, wenn er nicht von Gott bewegt und unterstützt würde.¹⁾ Der so begründete Semipelagianismus bedingt auch die Lehre des Thomas von der Gnade. Von dem ewigen Leben lehrt Thomas, daß es überall nicht ohne die Gnade verdient werden könne. Auch im Urstande wäre der Mensch dazu nicht im Stande gewesen. Das ewige Leben ist, wie Thomas mit den übrigen Scholastikern geltend macht, ein Ziel, welches über die natürlichen Kräfte des Menschen hinausliegt und somit nicht vermöge desselben erlangt werden kann.²⁾ Dagegen übersteigt es auch nach Thomas die natürlichen Kräfte des Menschen nicht, Gott über alles zu

¹⁾ P. I, qu. 83, art. 1 ad 2.

²⁾ P. II, I. Qu. 103, art. 5: „actus producentes ad finem oportet esse fini proportionatos, nullus autem actus excedit proportionem principii activi. — — Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae. — — Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae.“ Vgl. ebdaf. qu. 5, art. 5.

lieben.¹⁾ Auch Thomas unterscheidet zwischen den moralischen und theologischen Tugenden,²⁾ zwischen dem diligere Deum super omnia naturaliter und der charitas, die als übernatürliche Gabe der Gnade eingegossen wird, zwischen dem bonum naturale und dem bonum supernaturale, welches letztere auf der zur Natur hinzugefügten gratia infusa beruht und auch nach Thomas bonum meritorium ist, nämlich dasjenige Gute, wodurch das ewige Leben verdient wird.³⁾ Nach Thomas freilich — dadurch unterscheidet er sich von der laxeren Richtung — ist dennoch das natürliche oder moralische Gute dem Menschen nach dem Falle nicht ohne göttliche Gnadenhilfe möglich. Im Stande der verderbten Natur bedarf der Mensch nach Thomas der Hilfe der Gnade, um das seiner Natur connaturale Gute ganz und vollkommen wollen und thun zu können. Thomas unterscheidet deshalb von der eingegossenen Gnade der charitas, auf der das bonum meritorium beruht, die heilende Gnade, die der Mensch im Stande der verderbten Natur dazu bedarf, das natürliche Gute, das bonum morale, ganz und vollkommen zu erfüllen.⁴⁾ Im Stande der unverderbten Natur vermochte der Mensch ohne die Hilfe der Gnade durch seine natürlichen Kräfte Gott über alles zu lieben in natürlicher Weise; nach dem Falle, im Stande der verderbten Natur, bedarf der Mensch auch hierzu der göttlichen Gnadenhilfe.⁵⁾

Allein, obwohl Thomas die Hilfe der Gnade auch zum Zustandekommen des moralischen Guten für nothwendig hält, bleibt doch die

¹⁾ Ebdaf. qu. 109, art. 3. Vgl. P. I, qu. 60, art. 5, wo Thomas nachweist, daß es dem Engel und dem Menschen natürlich sei, Gott mehr zu lieben als sich selbst.

²⁾ P. II, 1, qu. 62, art. 1.

³⁾ Ebdaf. qu. 109, art. 3 ad 1. Vgl. ebdaf. qu. 79, art. 3, wo von der Gnade gesagt wird: „et perficit intellectum dono sapientiae, et affectum emollit igne charitatis.“ Vgl. ferner ebdaf. qu. 110, art. 2. Daß die charitas nur durch Eingießung, nicht vermöge der natürlichen Kräfte entstehen kann, wird ausgeführt P. II, 2, qu. 24, art. 2.

⁴⁾ Ebdaf. qu. 109, art. 2: „Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere (sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia hujus modi), non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat.“

⁵⁾ Ebdaf. art. 3. Vgl. auch art. 4: „Potuit homo in statu naturae integrae omnia mandata legis servare quantum ad ipsam operum substantiam, non autem in statu naturae corruptae: sed quantum ad modum agendi, ut scilicet ea ex charitate operari posset, indiguit homo in utroque statu divina gratia.“

semipelagianische Auffassung über die Entstehung des Guten im übrigen unverändert. Das *bonum meritorium*, das auf der Eingießung der *gratia gratum faciens*, der *charitas*, beruht, ist nur die Vollendung des moralischen oder natürlichen Guten, und hat dieses als ein solches, wodurch der Mensch zum Empfang der einzugießenden *gratia gratum faciens* bereitet oder disponirt wird, zur Voraussetzung. Dazu, die Gnade der *charitas* zu empfangen, bedarf es nach Thomas einer Vorbereitung von Seiten des Menschen.¹⁾ Damit sehen wir uns auf das natürliche Gute hingewiesen. Auch Thomas spricht da von der Vorbereitung zur Gnade von Seiten des Menschen, welcher thut, was in seinem Vermögen steht (*quod in se est*).²⁾ Es ist, sagt Thomas, die Sache des Menschen, das Herz zu bereiten, da dies durch den freien Willen geschieht. Thomas fügt freilich hinzu, daß der Mensch das nicht thun könne ohne die Hülfe Gottes, der ihn bewegt und zu sich zieht.³⁾ Im Stande der verderbten Natur kann ja der Mensch nach Thomas das natürliche Gute nicht ohne die Hülfe der Gnade ganz und vollkommen erfüllen. Und weiter nimmt Thomas im Unterschiede von andern Scholastikern nicht an, daß durch die *praeparatio* zur Gnade die Eingießung derselben verdient werde. Die Frage, ob dem, der sich zur Gnade bereitet oder thut, „*quod in se est*“, die Gnade nothwendig gegeben werde, beantwortet er dahin, daß die *praeparatio*, sofern sie das Werk des freien Willens sei, die Nothwendigkeit des Gnadenempfangs schlechterdings nicht begründe, da die Gab: der Gnade über alle Bereitung menschlicher Tugend hinausgehe; sofern die *praeparatio* von dem bewegenden Gotte sei, habe sie das zur nothwendigen Folge, wozu sie von Gott geordnet sei, da der Absicht Gottes der Erfolg nicht fehlen könne; also wenn es in der Absicht Gottes liege, daß der Mensch, dessen Herz er bewegt, die Gnade erlangen soll, so werde er sie unfehlbar erhalten.⁴⁾ Aber bei dem allen bleibt doch bestehen, daß auch Thomas in dem natürlichen oder moralischen Guten, in der Hinwendung des Menschen zu Gott mittelst der natürlichen Liebe gegen Gott, die Befehrung des Menschen zu Gott sieht, durch welche sich derselbe zum Empfang der *gratia gratum faciens* disponirt.

¹⁾ Ebdaf. qu. 112, art. 2.

²⁾ Ebdaf. art. 3.

³⁾ Ebdaf. qu. 109, art. 6, ad 4.

⁴⁾ Ebdaf. qu. 112, art. 3.

Und so ist der Proceß der Entstehung des Guten selbst von der natürlichen Liebe aus bis zu seiner Vollendung im meritatorischen Guten durch Eingießung der *charitas* derselbe nach Thomas wie nach den übrigen Scholastikern. Wie wenig von wirklich praktischer Bedeutung es ist, wenn Thomas festhält, daß der Mensch auch zum moralischen Guten die Hülfe der Gnade nothwendig bedarf, wie dadurch im Grunde nur ein leerer theoretischer Schein größerer Annäherung an Augustin begründet wird, tritt sehr bestimmt ins Licht, wenn man beachtet, einmal, daß auch die Scotisten und Occamisten nicht leugnen, daß in der Regel die Hülfe der *gratia gratis data* dem Menschen, welcher thut, „*quod in se est*“, bei der Verwirklichung des *bonum morale* nicht fehle, und sodann, daß diese Gnadenhülfe auch nach Thomas doch nicht in der Mittheilung der eigentlichen Heilsgnade, nämlich der gerechtmachenden Gnade, der *gratia gratum faciens*, besteht, sondern lediglich in einer ergänzenden Verstärkung der natürlichen Kraft des Menschen zum Guten durch Gottes bewegendes Wirken in der Seele des Menschen, daß somit dieses Wirken der Gnade ganz in der Sphäre des mit den natürlichen Kräften der Creaturen sich verbindenden Wirkens Gottes als *causa prima movens* liegt, das sich daher auch gar nicht bestimmt als solches von der Sphäre des Natürlichen unterscheiden und im Unterschiede davon feststellen läßt. Man übersehe nicht, daß der thomistische Satz von der Nothwendigkeit der Gnadenhülfe zum moralischen Guten mit einer Erweiterung des Begriffs der Gnade identisch ist, wodurch das Wirken der Gnade mit dem providentiellen Wirken Gottes in den Creaturen überhaupt ineinanderfließt.¹⁾

Auf dem Grunde der dargelegten Lehre von dem erbündlichen Verderben und den natürlichen Kräften des Menschen zum Guten erbaut sich die Lehre der Scholastik von der Neue und der Erlangung der Sündenvergebung durch dieselbe.²⁾

Nach der Lehre der mittelalterlichen Kirche, mit welcher die Lehre

¹⁾ Zur Lehre des Thomas von dem Proceß der Entstehung des Guten vgl. noch die folgenden Stellen aus dem Commentar zu den Sentenzen: lib. IV, dist. 17, qu. 1, art. 2, wo die Frage beantwortet wird: „*utrum praeparatio, per quam aliquis facit quod in se est, ad justificationem praeequitatur*“, und ebdaf. dist. 14 (de poenitentia), qu. 1, art. 2, wo die Frage behandelt wird: „*utrum virtus poenitentiae timore concipitur*.“

²⁾ Vgl. zum Folgenden Gabr. Biel a. a. O. lib. IV, qu. 1 und 2, und dist. 16, qu. 1.

der römischen Kirche bis heute im Wesentlichen identisch ist, wird die Vergebung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden, der *peccata mortalia*, durch die Reue erlangt. Wie überhaupt nach der falschen Justificationslehre der mittelalterlichen Kirche die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott in der subjectiven Rechtbeschaffenheit des Lebens besteht, zu welcher die Vergebung der Sünden nur als weiteres Moment hinzutritt, so ist nach ihr auch die Vergebung der schweren Sünden nach der Taufe, durch die man aus dem Stande der Gerechtigkeit und der Gnade fällt, dadurch bedingt, daß durch die Reue der Stand der subjectiven Rechtbeschaffenheit wiederhergestellt ist. Nach der scholastischen Lehre wird daher das Sacrament der Pönitenz constituiert einerseits durch die priesterliche Absolution, welche die *forma* des Sacraments bildet, und andererseits durch die Buße des Pönitenten, welche aus drei Stücken besteht, *contritio*, *confessio* und *satisfactio*, und in diesen ihren drei Stücken die *materia* des Sacraments, die *partes materiales* desselben, ausmacht.¹⁾ Die *contritio*, die zugleich im Gehorsam gegen die Ordnung Gottes das Gelübde der Beichte zum Empfang der priesterlichen Absolution wie das Gelübde der *satisfactio* in sich schließt, ist unbedingt nothwendig zur Erlangung der Sündenvergebung. Sie ist zur Vergebung der Sünden nothwendig, wie die Scholastiker sagen, zwar nicht als *causa remittens principalis*, denn das gilt allein von Gott, welcher die Sünden vergiebt, auch nicht als *causa formalis*, denn Ursache der Sündenvergebung in diesem Sinne ist die Gnade, sondern als *causa dispositiva* des Sünders zum Empfang der Gnade, durch welcher formaliter die Sünde vergeben wird. Ohne die Reue nützt der Empfang der priesterlichen Absolution nichts, während in verhindernden Nothfällen der Mangel der priesterlichen Absolution bei stattfindender Reue nicht schadet.

¹⁾ Gabr. Biel will die *materia* des Sacraments schärfer bestimmt wissen. Zu dem, was das Sacrament als solches constituiert, gehöre nur das, was als äußerlicher Act des Pönitenten beim Vollzuge des Sacraments hervortrete. „*Sacramentum — constat ex sensibilibus signis tamquam ex materia et forma.*“ So bilde allein die *confessio*, welche gesprochen werde, die *materia* des Sacraments der Pönitenz. Die *contritio*, welche nicht „*sensibilis*“ sei, sei nicht „*de necessitate sacramenti*“. Auch wo sie nicht stattfindet, sei doch das Sacrament in Wahrheit vorhanden. Die *contritio* sei nothwendig zum würdigen und fruchtbringenden Empfang des Sacraments. Ebenso sei die *satisfactio* zwar „*in voto*“ zum würdigen Empfang des Sacraments erfordert, aber nicht „*in opere*“, „*in opere*“ folge sie dem Sacrament nach.

Wichtig sind nun die Bestimmungen der Scholastik darüber, worin die Reue, durch welche die Vergebung der Sünden erlangt wird, besteht. Ihrem Wesen nach, so lautet die Definition, als Act des Willens, ist die Reue Verabscheuung der begangenen Sünde, *detestatio, displicentia commissi peccati*, somit der Wille, daß man die Sünde nicht begangen haben möchte, welcher Wille den Willen einschließt, die Sünde nicht wieder zu begehen. Der Schmerz über die Sünde, sofern derselbe *passio*, nicht *actio* ist, ist nicht die *contritio* selbst, sondern ein Effect derselben. Die gegebene Definition genügt jedoch nach den Scholastikern noch nicht, um auszudrücken, was zur Reue erforderlich ist, damit durch sie die Vergebung der Sünden erlangt werde. Damit dies der Fall sei, muß die Reue eine genügende sein, *contritio sufficiens, dispositio congrua*. Das ist sie nur dann, wenn sie sich einmal auf alle zu bereuenden Sünden bezieht, soweit nicht *ignorantia invincibilis*, welche entschuldigt, im Wege steht, und wenn sie sodann rechter Art ist, *debita circumstantiata*, vornehmlich hinsichtlich des Zwecks oder des Motivs. Die Reue kann aus verschiedenen Motiven hervorgehen und so verschieden „circumstantiirt“ sein. Der Sünder kann nämlich die Sünde verabscheuen *vel propter poenam aeternam, vel temporalem solum: vel propter privationem praemii: vel propter peccati turpitudinem praecise; vel propter confusionem et contemptum hominum; vel propter superbiam, ut aliis peccatoribus praeferatur; aut propter vermis inquietudinem, seu propter finem ultimum, quia Dei offensivum.*“ Nur wenn die Sünde um des höchsten Zweckes, also um Gottes willen, verabscheut wird, weil sie nämlich eine Beleidigung Gottes ist, also nur, wenn sie in der Liebe gegen Gott gegründet ist, ist die Reue genügend, um die Sündenvergebung zu erlangen. Denn ohne die Liebe gegen Gott, das macht da die Scholastik geltend, findet man die Gnade nicht. Beruht die Verabscheuung der Sünde auf andern Motiven, z. B. auf der Furcht vor der Strafe, so ist sie nicht genügend zur Erlangung der Sündenvergebung; sie ist dann nicht *contritio*, sondern nur *attritio*, unvollkommene Reue. Diese kann eine Stufe zur genügsamen Reue, zur *contritio*, werden, aber diese letztere entsteht erst, wenn es zur Liebe gegen Gott kommt, und zwar zur Liebe gegen Gott um Gottes willen, *amore amicitiae*, im Unterschiede von dem *amor concupiscentiae* gegen Gott, womit man Gott nicht um sein selbst willen, sondern wegen des Guten liebt, das man von ihm zu empfangen

begehrt.¹⁾ Sobald es zur Reue kommt, welche in der Liebe gegen Gott über alles begründet ist, sobald damit die *dispositio congrua ad gratiam* beschafft ist, wird dem Menschen um dieser Reue willen die Eingießung der *gratia justificans* und die Sündenvergebung zu Theil, nach dem Satze, daß, wenn der Mensch thut, „*quod in se est*“, die Gnade nicht fehlt.

Daraus ergibt sich nun für die scholastische Lehre der Satz über die Absolution oder das Sacrament der Pönitenz, daß durch dasselbe, wenn die genugsame Reue vorhergegangen ist, die *gratia justificans* und die Sündenvergebung nicht erst mitgetheilt wird. Diese Mittheilung ist vielmehr nach der Scholastik in dem Momente geschehen, wo die Reue zu einer genugsam geworden. Das Sacrament der Pönitenz, die Absolution, kann dann diese Mittheilung nur als eine geschehene bezeichnen. Es ist nach den Scholastikern auch nicht ausgeschlossen, daß die Reue unter dem Vollzuge des Sacraments der Pönitenz eine genugsame wird, so daß dann gleichzeitig mit dem Vollzuge des Sacraments die *gratia justificans* und die Sündenvergebung dem Menschen mitgetheilt wird. Aber auch dann bleibt das Verhältniß zwischen der Begründung der Gnadeneingießung und der Vergebung der Sünden durch die Reue und zwischen der Wirkung des Sacraments der Sache nach dasselbe. Es liegt somit auf der Hand, daß die Absolution keine Gewißheit über die Erlangung der Vergebung der Sünden durch genugsame Reue begründen kann, wenn der Pönitent nicht der Genugsamkeit seiner Reue gewiß ist.²⁾

¹⁾ Duns Scotus spannt den Begriff der genugsam Reue noch höher. Nach ihm ist die Reue nicht schon dadurch eine genugsame, daß sie in der Liebe, die Gott über alles liebt, begründet ist. Dadurch wird sie nach ihm rechter moralischer Art. Damit sie aber *dispositio sufficiens et ultimata ad gratiae infusionem* werde, soll weiter ein gewisser Grad der Intensivität und ferner die Dauer derselben bis zu einem von Gott bestimmten Zeitpunkte nothwendig sein, so daß erst dann die Gnade eingegossen und die Sünde getilgt wird. Bis zu diesem Zeitpunkte ist nach Duns Scotus die Reue *attritio* und erst in diesem Momente wird sie *contritio*. So wird es aber für den Menschen ganz und gar unsicher, ob und wann er durch die Reue als genugsame Reue Gnade und Sündenvergebung erlangt. Wir werden bald sehen, welchem Zwecke diese strengere Fassung der genugsam Reue dient.

²⁾ Wie schon gesagt, wird das Sacrament der Pönitenz als solches nach Gabr. Viel durch die Absolution als *forma* und die Beichte als *materia* constituirt. Die Absolution, die auf die Beichte hin erfolgt, ist *sacramentum significans absolutionem animae a peccatis*. (Der allgemeine Begriff der Scholastik vom Sacrament ist der, daß es sei *signum gratiae efficax*. Das Sacrament als

So lag nun für die Scholastik die Sache zunächst so, daß zur Erlangung der Sündenvergebung mit der genugsamen Reue die Liebe gegen Gott, die Gott über alles liebt, auf Seiten des Menschen gefordert war. Allein dabei blieb man nicht stehen. Die Forderung der genugsamen Reue, wie sie die Forderung der Liebe gegen Gott über alles einschloß, war eine sehr ernste. Dem Menschen außer dem Stande der Gnade, vor der Rechtmachung durch die Gnade, aus eigener natürlicher Kraft, ist die Erfüllung dieser Forderung unmöglich. Man schränkte den Sinn der Forderung ein, um sie als erfüllbare festhalten zu können. Man sagte, die Forderung des Geistes, daß man Gott von ganzem Herzen und von allen Kräften lieben solle, verpflichte nur so weit, als es die Unvollkommenheit und Schwachheit des menschlichen Lebens zulasse.¹⁾ Damit war bereits der mit der genugsamen Reue gestellten Forderung die Spitze abgebrochen und der Abschwächung derselben ins Unbestimmte hinein Raum gegeben. Eine feste Grenzlinie den weiten Gewissen gegenüber gab es nicht mehr. Aber auch dabei blieb man nicht stehen. Es wurde weiter die Meinung aufgestellt, daß man auch bei unvollkommener Reue, bei an sich ungenügender bloßer attritio, vermittelt des kirchlichen Pönitenzsacraments die Vergabung der Sünden erlangen könne. Danach braucht die Reue über die Sünden, die man begangen hat, nicht auf der Liebe gegen Gott zu beruhen. Es genügt, daß sie die Furcht vor der Strafe zum Motiv hat. Ohne ernste innere Reue unterwirft man sich wegen der begangenen Sünden den bei der Absolution aufgelegten Bußwerken, an deren Stelle dann zur weiteren Erleichterung die Ablässe treten.

Zeichen der Gnade wird von dieser selbst als bezeichneter *res sacramenti* unterschieden. Wirksames Zeichen, *signum efficax*, ist das Sacrament, weil es nicht bloß, daß es eine solche Gnade giebt, sondern auch den wirklichen Vollzug oder Effect der bezeichneten Gnade in dem Empfänger des Sacraments gewiß bezeichnet.) So ist nach der Scholastik das Sacrament der Pönitenz wahres Sacrament auch dann, wenn jemand „*sicet*“, ohne die nothwendige Reue, die er in der Beichte ausspricht, hinzu geht. Aber es ist dann unfruchtbar, „*quia, etsi ibi sit sacramentum significans, non tamen est res significata, propter impedimentum et obicem fictionis, unde, etsi significatur absolvi, non tamen absolvitur a peccatis, nec gratiam consequitur, quae est res sacramenti*“. Die *efficacia* des Sacraments der Pönitenz besteht darin, daß es ist *signum certum demonstrativum semper habens effectum, nisi ponatur obex, d. h. wenn nicht die geforderte Reue fehlt, wodurch sich der Mensch von der Sünde geschieden hat.*

¹⁾ Man vgl. z. B. die interessanten auf Thomas gestützten Anmerkungen zu Bernhard de dilig. Deo c. 10, n. 29 in der Rabillonischen Ausgabe bei Migne.

Scotus vertrat den Satz, daß Sündenvergebung und Eingießung der *gratia prima justificans* nicht bloß durch genugsame Reue erlangt werde, sondern auch bei bloßer *attritio* durch das Sacrament der Pönitenz, durch die Guadenwirkung desselben. Wenn Scotus dabei die Erfordernisse der genugjamen Reue mehr als Andere steigerte, so diente das nur dazu, die Erlangung der Sündenvergebung durch das Bußsacrament bei bloßer *attritio* als diejenige zu empfehlen, welche sich als die leichtere und doch zugleich als die sicherere darbot, da es hinsichtlich der genugjamen Reue immer unsicher blieb, ob man der in derselben liegenden Forderung der Liebe gegen Gott über alles wirklich genügt habe. Wer viel leichter und mit größerer Sicherheit als bloßer *attritus* durch das Pönitenzsacrament die Vergabung der Sünden erlangen zu können meint, wird von dem schwereren und dabei doch unsicheren Wege der genugjamen Reue abzuweichen geneigt sein. Die nothwendige Folge war es, daß der Ernst der Buße immer tiefer sank, während allerdings das kirchliche Pönitenzwesen und der Ablass immer höher stieg.

Es fehlte freilich nicht an Vertretern der Scholastik, welche die von Scotus vertretene Doctrin bestritten.¹⁾ Die Doctrin von der durch das Pönitenzsacrament bei bloßer *attritio* zu erlangenden Vergabung der Sünden, welche das Leben der Kirche beherrschte und welche später von dem Tridentinischen Concil canonisirt worden ist, gelangte in der Zeit vor der Reformation nicht zur allgemeinen Anerkennung, blieb damals immer noch eine unsichere, und um so weniger konnten somit die, welche von ernsterer Bußruhe im Gewissen erfaßt wurden, in dem Wege, auf welchen diese Doctrin hinwies, Ruhe finden. Aber daß die kirchliche Praxis im Großen und Ganzen immer mehr durch diese Doctrin beherrscht und immer tiefer herabgezogen wurde, konnte dadurch nicht verhindert werden. Es war herrschender Grundsatz, daß eine Meinung, die von kirchlichen Autoritäten vertreten war, trotz des Widerspruchs, den sie fand, für probabel zu gelten habe, d. h. für eine solche, die nicht als unberechtigt in der Kirche zurückgewiesen werden dürfe.²⁾ So erklärt es

¹⁾ So war auch Gabr. Biel ein Gegner dieser Doctrin. Ueber die interessante Exposition desselben über diesen Punkt vgl. meine Schrift: *Der Ablassstreit*, 1886, S. 16 ff.

²⁾ Vgl. Gieseler, *Kirchengesch.* Bd. 3, Abth. 2, § 60 not. 4 und Bd. 2, Abth. 3, § 118, not. 7 und 12.

sich, daß das laze und immer lazer werdende Buß- und Ablasswesen, mit dem sich alles Träge und Schlechte verband, und durch welches das Schwache verderbt wurde, unaufhaltjam überhand nahm.

Wir fügen hier noch eine Bemerkung über die Art hinzu, wie man den Proceß der *contritio*, den Proceß ihres Zustandekommens, näher faßte. Nach der Scholastik wird nämlich dadurch, daß der Mensch in Folge der Sünde die Gnade verloren hat, hinsichtlich seiner subjectiven moralischen Beschaffenheit nur der Verlust des Guten, soweit dasselbe auf der eingegossenen Gnade beruht, also nur der Verlust der Tugenden als theologischer, nicht aber der Verlust derselben als moralischer begründet. Soweit die Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung als moralische, als *virtutes acquisitae*, im Menschen habituell geworden sind, bleiben sie auch nach der Sünde in ihm. Die Scholastiker stellen da den Satz auf, daß der tugendhafte *Habitus* nicht durch eine einmalige Sünde zerstört werden könne. Die moralischen Tugenden, die durch die von der *gratia gratis data* unterstülzte oder auch nicht unterstülzte natürliche Kraft beschafft sind, unterscheiden sich aber nach der Scholastik, wie wir bereits wissen, von den theologischen Tugenden, dem meritorischen Guten, wozu sie durch die Eingießung der gerechtmachenden Gnade werden, hinsichtlich der moralischen Qualität nicht. Und so kann nach der Scholastik sofort nach dem Fall in schwere Sünde trotz des Verlustes der Gnade doch durch die Liebe, die Gott über alles liebt, wie sie als moralische Tugend geblieben ist, der Act genugjamer Reue hervorgerufen und dadurch als durch *dispositio congrua* die Gnade wiedererlangt werden. Die Möglichkeit des Zustandekommens der genugjamen Reue findet jedoch nach der Scholastik auch dann statt, wenn es vor dem Falle noch nicht zur habituellen Liebe gegen Gott über alles gekommen war. Auch dann ist es dem Gefallenen möglich, sich zu derselben von der natürlichen Selbstliebe aus, mit welcher die Furcht vor dem Uebel verbunden ist, zu erheben.¹⁾ Mag nun aber der Proceß der Befehrung nach dem Fall aus der Gnade von der Liebe gegen Gott oder von der Selbstliebe ausgehen, immer hat er den Glauben und zugleich die Hoffnung zur nothwendigen Voraussetzung, beide natürlich bloß als moralische Tugenden, wie sie vor der Eingießung der Gnade

¹⁾ „In habituatis itaque in amore sui processus conversionis regulariter incipit ab amore sui, cui annexus est timor mali vel disconvenientis sibi; et in habituatis in amore Dei incipit a dilectione Dei et timore offensionis dilecti.“

im Menschen sein können und zu Stande gekommen sein müssen. Den Willensacten, sagt hier die Scholastik, müssen die entsprechenden Acte des Intellects vorausgehen. Niemand wird sich aus Furcht vor der ewigen Strafe von den Sünden abwenden, der nicht an Gott und sein Gericht glaubt. Und Niemand wird den Entschluß fassen können, sich zu Gott zurückzuwenden, der nicht glaubt, daß er auf diese Weise die Vergebung der Sünden von Seiten des Barmherzigen erlangen kann, denn ohne diesen Glauben und die in ihm gegründete Hoffnung auf die Sündenvergebung Gottes würde die Reue in Verzweiflung enden.¹⁾ So ist auch nach der Scholastik, wie es nach Augustin und Bernhard der Fall war, der Glaube und zwar der auf die Sündenvergebung bezügliche Glaube geforderte Voraussetzung der Bekehrung, der Reue. Aber der Glaube, wie er so als Voraussetzung der Reue gefordert wird, hat mit dem rechtfertigenden Glauben nach evangelischer Lehre, durch welchen die Gnade angeeignet wird, nichts zu thun. Derselbe ist nur gewiß, daß durch genugjame Reue oder auch bei bloßer attritio durch das Pönitenzsacrament Sündenvergebung und Gnade erlangt werde. Bei der Erlangung der Sündenvergebung und Gnade kommt der Glaube nach der Scholastik nicht weiter in Betracht. Dieselbe hängt ab entweder von der Genugjamkeit der Reue, bei deren Vorhandensein die Eingießung der Gnade erfolgt, oder, wenn angenommen wird, daß auch bei bloßer attritio Sündenvergebung und Gnade durch das Pönitenzsacrament

¹⁾ Den Proceß der Reue oder der Bekehrung von der Basis des amor sui aus beschreibt Gabr. Biel in folgender Weise: „Timens enim gehennam, mala cavet; et ex eo, quod mala cavet, se corrigit; et incipit bona desiderare. Incipit enim assuetus in omissione malorum et operatione bonorum considerare divinam bonitatem, eujus prius solam justitiam attendit: et sic incipit amare Deum, quem timebat, et timere, ne amittat, quem amat. Sic timor servilis inducit charitatem et succedentem timorem filialem.“ Damit ist jedoch der Proceß zur genugjamen Reue noch nicht vollendet. Es hat damit das Mißfallen an der Sünde begonnen. „No haec displicentia ac informis poenitentia“, hebt Biel weiter hervor, „vertatur in desperationem, opus est quinto considerare divinae misericordiae largitatem per fidem, qua firmiter credat Deum omni ad se toto corde converso paratum remittere debita, ex qua consideratione sequitur actus spei, per quem incipit concupiscere Deum ut bonum summum. Et consequenter ex illo actu spei ascenditur sexto ad diligendum Deum summum et essentielle bonum in se, et appetere unionem sui cum Deo. Ex illo actu considerato, quod peccata sunt Deo contraria et divinae majestatis offensiva, incipit septimo de novo peccati odium et nolle peccasse propter Deum finaliter super omnia dilectum.“

erlangt werde, von der Kraft des Sacraments, die sich opere operato auswirkt „ex pacto Dei assistentis suo sacramento ad effectum illum, ad quem instituit sacramentum“.

Die dargelegte Lehre der Scholastik von der Reue bezeichnet den Weg, auf welchem Luther, nachdem er ins Kloster getreten war, die Gnade Gottes und den Frieden des Gewissens vor Gott zu erlangen suchte. Dabei kam für ihn der Weg der unvollkommenen Reue, der bloßen attritio, nicht in Betracht. Er hatte zu sehr den Zorn Gottes über die Sünde im Gewissen empfunden. Es handelte sich für ihn darum, durch genügsame Reue, d. h. durch die Erfüllung des Geheißes in der Liebe, die Gott über alles liebt, die Gnade und die Vergebung der Sünden wiederzuerlangen.

Nach solcher genügsamen Reue hat Luther mit allem Ernst und aus allen Kräften gerungen. Er hat es nicht fehlen lassen an den Werken mönchischer Askese zur Tödtung des Fleisches, und auch nicht am Gebet und am Gebrauch der Sacramente, um die helfende Gnade Gottes zu erlangen. Aber wonach er rang, erlangte er nicht. Niemals vermochte er zu der Gewißheit zu gelangen, daß seine Reue genügend sei, und daß er sich daher der Gnade Gottes und der Vergebung der Sünden vergewißert halten, die Absolution und andere Trostworte seiner Beichtväter sich aneignen dürfe. Der Grund davon lag nicht in schweren Sünden, von denen er sich nicht hätte frei machen können. Von solchen Sünden kann sich auch der natürliche Mensch frei halten oder frei machen. Der Grund lag aber auch nicht in den leichteren täglichen Sünden der Uebereilung und der Schwachheit. Mit der Lehre der mittelalterlichen Kirche stand es ja für ihn fest, daß auch die, die gerecht geworden sind und in der Gnade stehen, nicht ohne diese leichteren täglichen Sünden sein können, und daß ihnen dieselben täglich vergeben werden, ohne den Verlust der Gnade für sie zu begründen. Der Grund, weshalb Luther der empfangenen Sündenvergebung nicht gewiß werden konnte, lag darin, daß er trotz alles seines mühseligen Tugendstrebens die wahre Liebe gegen Gott nicht in sich fand, die mit der genügsamen Reue gefordert war. Mochte Luther auch vorübergehend sein Herz von der Liebe gegen Gott bewegt, zur Liebe gegen Gott hingezogen fühlen, so vermochte doch dieselbe nicht dauernd in ihm Wurzel zu fassen, und vor der Prüfung, welche

schied zwischen der wahren Liebe gegen Gott, die ihn um seiner selbst willen und über alles liebt, und zwischen der Liebe gegen ihn aus Selbstliebe, vermochte das, was er in sich fand, nicht zu bestehen. In allem seinem Wollen und Thun, auch in dem besten, trat ihm die natürliche Selbstliebe seines Herzens entgegen, die sich ihm in ihrem Gegensatz gegen die wahre Liebe gegen Gott immer mehr als die eigentliche Sünde enthüllte. Was aber die Hauptsache ist, zwischen ihm und Gott stand die Schuld seiner Sünde. Ist im Gewissen des Menschen die Unruhe über die Schuld seiner Sünde mit lebendiger Kraft wach geworden, so schließt die Furcht vor dem drohenden Gericht des gerechten Gottes, die dann die Seele beherrscht, so lange, bis man durch die Gnade Gottes von ihr frei gemacht wird, die Liebe gegen Gott aus. „Wer könnte“, so fragt Luther später in Erinnerung an das von ihm Erlebte, „den Gott lieben, der da zürnt, richtet und verdammt?“¹⁾ Die Verköndigung von der um Christi willen verzeihenden Barmherzigkeit, wie sie ihm in der Kirche entgegentrat, hatte nicht die Kraft, seine Furcht vor dem Gericht Gottes zu überwinden, denn in ihr war die Erlangung der Gnade an die Bedingung der genugjamen Reue gebunden, und nach der Erfüllung dieser Bedingung rang Luther vergebens. Auch in Christus sah Luther nur noch den über seine Sünden zürnenden Gott. Die Gnade Christi, die ihm durch die Taufe geworden war, hatte er wieder verloren; nun schien auch Christus von ihm mit der Reue die Gerechtigkeit von ihm zu fordern, ehe er sich ihm wieder in Gnaden zuwenden könne. Der Gedanke an Christus erinnerte ihn nur an seine Schuld. Vor dem Namen Jesu, sagt er, sei er oft erschrocken, und wenn er ihn am Kreuze angeblickt hätte, so wäre er ihm wie ein Blitz erschienen.²⁾ „Denn“, sagt er an einer andern Stelle, „ich kannte Christus nicht mehr, denn als einen gestrengen Richter, vor dem ich fliehen wollte, und doch nicht fliehen konnte.“³⁾ So erklärt es sich, daß sich für Luther der Weg der genugjamen Reue, auf den die Lehre der Kirche ihn hinwies, immer unbedingter verschloß, je mehr er auf demselben vorzudringen mit allen Kräften bestrebt war.

Da wurde ihm auf Grund eines Wortes Bernhards, das ihn

¹⁾ Ausleg. der Gen. zu Cap. 27, V. 38. Vgl. opp. lat. Bd. 7, S. 74.

²⁾ E. N. Bd. 45, S. 156.

³⁾ Ebdas. Bd. 31, S. 279.

zugleich auf die Lehre des Apostel Paulus hinwies, entgegengehalten, daß der Herr selbst uns zu hoffen befohlen habe. Damit war Luther von dem falschen Wege hinweg auf den rechten Weg zur Erlangung der Sündenvergebung durch den Glauben hingewiesen. Dieß eine Wort „befohlen“ (jussit), sagt Luther, habe ihn so überzeugt, daß er nun gewußt habe, er solle der Absolution glauben, während er vorher die Absolution zwar oft gehört, aber durch seine thörichten Gedanken gehindert nicht geglaubt habe, daß er dem Wort derselben glauben müsse. In der That, ist es der Befehl Gottes, daß wir glauben, uns werden die Sünden vergeben, und widerspricht es diesem Befehl, wenn Luther meinte, das Wort der Absolution sich nicht aneignen zu dürfen, weil er keine genugsame Reue habe, so muß der Empfang der Sündenvergebung unabhängig von der Genugsamkeit der Reue sein. Soll Luther, obwohl er die Gerechtigkeit, die in der Erfüllung des Gesetzes besteht, nicht in sich findet, nach dem Befehl Gottes dennoch glauben, daß Gott ihm die Sünden vergiebt, so folgt, daß die Sünden von Gott ohne unser Verdienst, umsonst, rein aus Gnaden um Christi willen vergeben werden.¹⁾

¹⁾ Vgl. über den bekannten Vorgang den Bericht Luthers in der Erklärung zum 51. Psalm vom Jahr 1532. Opp. lat. Bd. 19, S. 100. Damit ist der Bericht Melancthon's in dessen *vita Lutheri* zu vergleichen. Von Interesse ist es auch, die folgende Stelle in den ersten Vorlesungen zu den Psalmen, Seidemann Bd. 2, S. 266, zu beachten. „Eodem modo fit in spirituali adventu Christi, ubi anima expectans gratiam et pacem conscientiae semper audit: ubi est Deus tuus? non veniet, quia non meruisti, non enim exaudit te, quia justus est et odit impios, sicut ille expertus ait: quare tristis es anima mea, quare conturbas me? quare oblitus es mei et quare contristatus incedo, dum affligit me inimicus meus, dum confringuntur ossa mea; exprobraverunt mihi inimici mei, dum dicunt mihi per singulos dies: ubi est Deus tuus? Ecce istae sunt gentes, quae dicunt: ubi est Deus ejus? Et ps. 3: Domine quid multiplicati sunt, qui tribulant me? multi dicunt animae meae: non est salus ipsi in Deo ejus. Ecce quam apte expressit ille afflictionem conscientiae et tentationem desperationis. Igitur contra ista omnia insurgendum est et dicendum: Non nobis, Domine, non nobis, scilicet nec merita nec demerita quaero, sed misericordiam et veritatem, ut tu glorificeris. Ista enim tentatio gentium. Volunt me cogere, ut me dignum et meritum coner facere, ut scilicet superbus de dignitate mea et meritis glorier, et non potius tu. Igitur nomini tuo da gloriam, ut obstruatur os eorum. Eodem modo erit prope finem mundo, quando fide deficiente audient fideles incredulitatem multorum de adventu Christi garricentem et desperationem talis adventus suggerentem, dicens: ubi est Deus eorum.“ Da ist bereits die evangelische Rechtfertigungslehre, wie sie im Gegensatz gegen die Lehre von der genugsamem Reue

So hatte Luther die entscheidende Wendung zur Erfassung der evangelischen Heilsordnung erhalten. Er war von dem Wege der Bereitung zur Gnade durch Erfüllung des Gesetzes Gottes nach der scholastischen Lehre von der genugamen Reue, von dem Wege der eigenen Gerechtigkeit, hinweggerufen und auf die sündenvergebende Gnade Gottes in Christo als den alleinigen Grund der Gerechtigkeit vor Gott hingewiesen. Luther war so in das Herz der evangelischen Wahrheit in einer Weise hineingeführt, welche weit über alle vor-reformatorische Entwicklungen, weit auch über Augustin und Bernhard hinausgriff. Luther war von Anfang an dem Falschen der vor-reformatorischen Kirche so gegenübergestellt, daß mit der Ueberwindung desselben zugleich die Ueberwindung des Falschen gegeben war, welches Augustin und Bernhard trotz der Wahrheitsmomente, die sie vertraten, mit der vor-reformatorischen Kirche theilten. War bei Augustin trotz seines Gegensatzes gegen Pelagianismus und Semipelagianismus die Alleinurjachslichkeit der Gnade hinsichtlich des Guten und des Heils mit dem falschen Justificationsbegriffe verbunden geblieben, so stand für Luther im Gegensatz gegen die genugame Reue der scholastischen Lehre

gefunden war, mit dem „Soli Deo gloria“, dem Grundgedanken der Lehre Augustinus, in Verbindung gesetzt.

Was das Erlebnis Luthers im Kloster betrifft, so darf ich auf die nähere Darlegung desselben in meiner Schrift: Justin, Augustin, Bernhard und Luther S. 66 ff. verweisen. Ich füge hier über den Entwicklungsgang Luthers noch die folgende Bemerkung hinzu. Man darf diesem Entwicklungsgange keine normative Bedeutung für Alle zuschreiben. Das würde eine sehr verfehlte Anwendung sein. Es ist nicht nothwendig, daß sich das Gerichtsamt des göttlichen Gesetzes immer in so ungemischter und in so vollkommener Weise auswirkt, ehe es zur Erfassung des Trostes der göttlichen Sündenvergebung kommt. Es kann sich von Anfang an die tröstende Hoffnung auf die Vergebung der Sünden in die Reue mischen und es kann so von Anfang an derselben der Character der heilsamen Reue gegeben werden, welche mit den Anfängen des Glaubens an die sündenvergebende Gnade Gottes in Christo zugleich die Anfänge der wahren Liebe gegen Gott einschließt. Es ist das unstreitig der ordnungsgemäße Gang, da niemals das Gesetz allein ohne das Evangelium verkündigt werden soll. Der Entwicklungsgang Luthers hat zur Voraussetzung, daß die Kirche den rechten Heilsweg nicht kannte und nicht lehrte, und er war nothwendig für Luther, weil er nur so von Gott zur Erfassung des rechten Heilsweges geführt werden konnte. Einmal gefunden und in seiner gewissen Begründung im Worte Gottes aufgedeckt, bezeugt sich unter der Wirkung des Gesetzes und des Evangeliums der rechte evangelische Heilsweg, den die Kirche lehrt, auch erfahrungsmäßig den Gläubigen in seiner Wahrheit, ohne daß es zu denselben schweren und dunkeln Gewissensnöthen kommt, wie bei Luther.

der evangelische Begriff der Rechtfertigung allein durch den Glauben von Anfang an im Mittelpunkt. Aber auch über Bernhard war Luther von Anfang an hinausgeführt. Obwohl Bernhard darin der evangelischen Wahrheit näher gekommen war als Augustin, daß er allein in der Vergebung der Sünden um Christi willen, allein in der uns deckenden Gerechtigkeit Christi die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott erkannt hatte, so war er doch, darin hinter Augustin zurückfallend, insofern in das Falsche der vorreformatorischen Kirche verstrickt geblieben, als er die Gewißheit des Glaubens hinsichtlich der Sündenvergebung ihrer Entstehung nach von der Entstehung der wahren Liebe gegen Gott durch die Gnade abhängig dachte, womit es gegeben war, daß er die semipelagianisch-falsche Auffassung der mittelalterlichen Kirche von der Entstehung der Liebe gegen Gott, von dem Prozesse der Neue oder Befehrung, wenn auch in möglichst dem Augustinismus genäherter Weise, theilte. Für Luther dagegen war im Gegensatz gegen die scholastische Lehre von der Neue eben das zur bestimmtesten Klarheit erhoben und in den Mittelpunkt der Heilsordnung gerückt, daß die Aneignung der Sündenvergebung durch den Glauben unabhängig von der genugjamen Neue, also davon ist, daß die wahre Liebe gegen Gott zuvor in uns entstanden ist. Damit war die auch Bernhard beherrschende semipelagianische Auffassung der mittelalterlichen Kirche von der Entstehung der Liebe gegen Gott, von dem Proceß der Befehrung, im Princip aufgelöst und die Erfassung der Heils- und Wiedergeburtserordnung auf ganz anderer Grundlage gefordert.

War die Entwicklung der Lehre Luthers durch die neue Wahrheitserfassung, von der sie ausgeht, auch Augustin und Bernhard gegenüber auf einen über sie hinausgreifenden neuen Boden gestellt, so muß man sich doch hüten, den Stand der evangelischen Erkenntniß Luthers, wie derselbe mit der anfänglichen Wahrheitserfassung bei dem Erlebnis im Kloster gegeben war, zu überschätzen. War Luther auch in entscheidender Weise in den Mittelpunkt der evangelischen Heilsordnung hineingeführt, so war er doch von einer sicheren Erfassung des Lichts, welches für ihn aufgegangen war, noch sehr weit entfernt. Die Wahrheit, auf die er hingewiesen war, hatte ihre sichere Begründung, die sie allein in der heiligen Schrift finden konnte, noch nicht gefunden. Und was mit ihr gegeben und durch sie gefordert war, das neue Ganze der

Heilsordnung, worin sie selbst erst ihre sichere Fassung gewinnen konnte, über sah Luther noch nicht.

Es hat Luther viel Arbeit gekostet, bis er zur Erfassung der evangelischen Lehre von der Heilsordnung in ihren wesentlichen Grundzügen gelangte. Neben dem Studium der heiligen Schrift ist dabei für Luther besonders auch das Studium der Schriften Augustins und Bernhards wichtig gewesen. Diese Schriften, die erst jetzt für Luther von Bedeutung wurden, brachten ihm zu dem Aufbau seiner Lehre bedeutungsvolle Momente der Wahrheit entgegen. Und zwar hat sich die Lehre Luthers von unserer Gerechtigkeit vor Gott, seine Rechtfertigungslehre, welche im Mittelpunkte seiner Lehrentwicklung steht, zunächst nicht sowohl im Anschluß an Augustin, als vielmehr im Anschluß an Bernhard festgestellt. Das liegt in den Vorlesungen zu den Psalmen aufs bestimmteste vor. In der Erklärung zu Ps. 31 (32), in der Luther zum ersten mal die Lehre darlegt, daß unsere Gerechtigkeit vor Gott allein in der unverdienten Vergebung der Sünden besteht, schließt er sich darin ausdrücklich an Bernhard an. Die Theologie Bernhards, besonders auch seine Sermonen zum Hohenliede, haben überhaupt den hervortretendsten Einfluß auf die Lehre Luthers in ihrem ersten Werden ausgeübt. In seinem Gegensatz gegen das Semipelagianisch-Falsche der mittelalterlichen Kirche, in welchen Luther von Anfang an so bestimmt gestellt war, konnte er sich freilich nicht an Bernhard anschließen. In seinem Gegensatz gegen das Semipelagianisch-Falsche greift Luther auf die ursprüngliche Lehre Augustins zurück. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist es, daß Luther in den Vorlesungen zu den Psalmen wiederholt auf Augustins Confessionen und auf Augustins Neue als Muster der rechten Neue hinweist.¹⁾

Durch den Anschluß an Bernhard ist die Lehre Luthers von Anfang an auch nach ihrer mystischen Seite bedingt gewesen. Dadurch, daß Luther zunächst durch die kirchliche Mystik bestimmt wurde, war es freilich nicht ausgeschlossen, daß von Anfang an auch Einflüsse der deutschen Mystik auf die Lehre Luthers eingewirkt haben können. Die Einflüsse der deutschen Mystik hatten sich in den letzten Zeiten vor

¹⁾ Vgl. besonders Vorlesj. Bd. 1, S. 421. Gleich in der Anfangsvorlesung (Bd. 1, S. 18) zu Ps. 1, 1 weist Luther auf das leuchtende Vorbild Augustins, seines ganzen Lebens, und auf die Confessionen, besonders auf das 8. Buch derselben, hin. Vgl. außerdem Bd. 1, S. 40. 109. 404. 407. 422.

der Reformation weit über den Kreis der auf dem Boden Eckarts und Taulers stehenden Mystik hinaus verbreitet. Auch Gerjon hat schon unter diesen Einflüssen gestanden, und den Schriften Gerjons hat Luther, wie Melanchthon berichtet, ein sehr aufmerksames Studium zugewendet. So hat sich durch solche Vermittelung auch der Einfluß der deutschen Mystik auf Luther früh geltend machen können. Durch den Anschluß an Bernhard und die kirchliche Mystik war es aber begründet, daß Luther auch hinsichtlich der mystischen Seite seiner Lehre von Anfang an dem System der deutschen Mystik gegenüber freier stand. Das Neuplatonisch-Falsche der deutschen Mystik ist ihm, wie Staupitz¹⁾, durchaus fremd geblieben. Und auch in anderen Punkten ist er gegen das Falsche und Einseitige derselben von Anfang an gesicherter gewesen. In dem, was ihre eigentliche Seele ansmacht, konnte sich die Lehre Luthers überall nicht an die deutsche Mystik anschließen, in der die Noth wegen der Schuld der Sünde und die Erlangung der Sündenvergebung so sehr zurücktraten.

Mit den Schriften Taulers scheint Luther erst seit dem Jahre 1515 näher bekannt geworden zu sein.²⁾ Erst seit dem Ende des

¹⁾ Vgl. meine Abh.: „Die Theologie des Joh. v. Staupitz“ in Ztschr. f. l. Wiss. u. l. Leben, 1887, S. 4. 5.

²⁾ In einem Briefe des Jahres 1516 an Lange in Erfurt spricht Luther von „seinem“, nämlich Langes, Tauler. „Cave itaque, ut juxta Taulerum tuum perseveres“ u. s. w. Die Bekanntschaft mit Tauler unter den sächsischen Augustinern scheint somit von Lange ausgegangen zu sein, der sich, ehe er gegen Ende 1515 oder gleich im Anfange 1516 Prior des Augustinerklosters in Erfurt wurde, längere Zeit in Wittenberg aufgehalten hatte. Köstlin, Luther, Bd. 1, S. 107 u. 127. In einem Briefe vom 14. Dec. 1516 empfiehlt Luther dem Spalatin die Predigten Taulers, indem er ihm zugleich ein Exemplar der von ihm herausgegebenen deutschen Theologie übersendet. „Si te delectat puram, solidam, antiquae simillimam theologiam legere, in Germanicalingua effusam, sermones Johannis Tauleri, praedicatoriae professionis, tibi comparare potes, ejus totius velut epitomem ecce hic tibi mitto. Neque enim ego vel in Latina, vel in nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum Evangelio consonantiorum. Gusta ergo et vide, quam suavis est Dominus, ubi prius gustaris et videris, quam amarum est, quicquid nos sumus.“ Auf die Schriften der deutschen Mystiker wird man erst in jener Zeit in dem Kreise Luthers mehr und mehr aufmerksam. Im Jahre 1517 hat Luther in der Predigt am Sonntage Septuagesimae auf die Predigten Taulers hingewiesen. Er spricht da von denen, deren Leben in allerlei Werken als ein besonders frommes und tugendhaftes erscheine, und in denen doch inwendig ganz verborgen die Selbstliebe die alles beherrschende Seele ist, ohne daß sie diesen alles Gute erscheidenden Schaden beachten, und fügt dann hinzu, daß Tauler fast in allen seinen Predigten diesen Mangel der „hypocritae“ aufs Marste erkannt und in der eingehendsten Weise angegriffen habe. „De qua vide latissimo

Jahres 1515 nimmt man den Einfluß der deutschen Mystik auf Luther bestimmter wahr. In der Glosse zu den Psalmen und auch in den Vorlesungen zu denselben tritt der Einfluß Taulers noch ganz zurück. Und doch gehören die letzteren der Zeit ihrer Entstehung nach zum großen Theil noch in das Jahr 1516, da die Psalmenvorlesung am Ende dieses Jahres noch nicht beendet war.¹⁾ Auf einzelne Anklänge an die deutsche Mystik läßt sich ein sicherer Schluß nicht gründen, da, wie schon bemerkt, ein indirecter Einfluß der deutschen Mystik auf Luther von Aufang an nicht ausgeschlossen ist, und überhaupt das, was Luther von der deutschen Mystik angeeignet hat, dem von der kirchlichen Mystik ihm Gewordenen nahe verwandt war.²⁾ Zum ersten mal scheint sich der Einfluß der deutschen Mystik in der Weihnachtspredigt von 1515 und zwar in dem, was Luther da über die Vereinigung mit dem fleischgewordenen Worte durch den Glauben sagt, bestimmter geltend zu machen. Von dem Neuplatonisch-Falschen nimmt man freilich auch da nichts wahr. Der Boden, auf welchem sich Luther in dieser Predigt die Lehre der deutschen Mystik von der Vereinigung mit dem fleischgewordenen Worte anzueignen sucht, ist ein anderer als der der deutschen Mystik. Die Vereinigung mit dem fleischgewordenen Worte wird als eine durch den Glauben sich vollziehende gefaßt, und überall ist Luther sorgsam bestrebt, falsche Fassungen, die im Widerspruche mit dem Glauben stehen, fern zu halten, in einer Weise, durch die man an

sermones fere Tauleri omnes, qui hunc hypocriticum defectum et clarissime cognoscit et copiosissime insectatus est.“ (Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 213.) Diese Aeußerung über den Inhalt der Predigten Taulers ist auch insofern von Interesse, als sie zeigt, in welchem Punkte die Lehre Taulers vornehmlich Einfluß auf Luther gewann.

¹⁾ De Wette Bd. 1, S. 41. 47.

²⁾ Vorlej. Bd. 2, S. 224 zu Ps. 106 (107), also in einer Stelle der späteren Partien dieser Auslegung, wird von unsern Leiden gesagt: „negant nos esse aliquid, sed ad nihilum nos redigunt.“ Vgl. ebdaj. S. 153 zu Ps. 96 (97): „Et crucifigitur homo vetus et ad nihilum redigitur, ita ut vix reliquiae veniales supersint.“ An beiden Stellen finden sich diese Sätze übrigens in einem Zusammenhange, der der deutschen Mystik durchaus fremd ist. Zu Ps. 118 (119), ebdaj. S. 380, ist von dem „proprius sensus“ die Rede; derselbe wird als „caput in corpore peccati et princeps aliorum operum carnis“ bezeichnet. „Hic ergo intus maxime erit crucifigendus, quia semper nititur seipsum statuere in idolum et abominationem.“ Von den Werken des Fleisches wird da gesagt, daß sie wie die Früchte ex radicibus proprii sensus entstehen. Vgl. auch zu Ps. 58 (59) ebdaj. Bd. 1, S. 218 ff.

Gerjon und dessen gegen Nyssbroet gerichtete Kritik erinnert wird.¹⁾ In den Vorlesungen zu den Psalmen wird zweimal auf „Dionysius“ Bezug genommen.²⁾ Es wird mit Billigung darauf hingewiesen, daß Dionysius lehre per negationes zu Gott aufzusteigen, weil es die Unbegreiflichkeit Gottes nicht anders gestatte. Luther scheint jedoch damals noch nicht mit der pseudodionysianischen Mystik selbst bekannt gewesen zu sein. Als er später dieselbe in der Meinung, durch sie gefördert zu werden, zum Gegenstande seines Studiums machte, hat er sich sehr getäuscht gefunden und dann sehr scharf sein verwerfendes Urtheil über diese falsche und nichtige Speculation und im besondern auch über ihre negative Theologie, also auch über die von Plato herstammende apophatische Methode, ausgesprochen.³⁾ Sehr bestimmt tritt der Einfluß der deutschen Mystik in der Anfang des Jahres 1517 erschienenen Auslegung der sieben Bußpsalmen, der ersten in deutscher Sprache abgefaßten Schrift Luthers, entgegen. Bei näherer Betrachtung aber zeigt sich, daß sich da dieser Einfluß weniger auf die Lehre selbst, als auf den deutschen Ausdruck, auf die deutsche Sprache Luthers geltend

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 54 f.: „Ita nec nos, qui sumus caro, sic effieimur verbum, quod in verbum substantialiter mutemur, sed quod assumimus et per fidem ipsum nobis unimus, qua unione non tantum habere verbum, sed etiam esse dicimur. — — Oportet autem, quando verbum assumimus, nos ipsos deserere et exinanire, nihil de nostro sensu retinendo, sed totum abnegando. — — Sic enim Aristoteles ait: Intellectus impossibilis est nisi eorum, quae intelligit, sed potentia est ipsa omnia, et ipsa est quodammodo omnia. Sic etiam appetitus et appetibile sunt unum, et amor et amatum, quae omnia substantialiter intellecta falsissima sunt. Sed sic quia intellectus et affectus, dum desiderant sua objecta, in quantum sic desiderantes habent se velut materia appetens formam, et secundum hoc, i. e. in quantum desiderantes, non autem in quantum subsistentes, sunt pura potentia, imo quoddam nihil, et fiunt quoddam ens, quando objecta attingunt, et ita objecta sunt eorum esse et actus, sine quibus nihil essent, sicut materia sine forma nihil esset.“

²⁾ Vorlesf. Bd. 1, S. 92 u. S. 253.

³⁾ In dem bereits 1519 im Druck erschienenen Commentar zu Ps. 1—5 heißt es (opp. lat. exeg. Bd. 14, S. 239): „Haec admonendi gratia dicta velim, quod passim circumferuntur tum ex Italia tum Germania commentaria Dionysii super theologiam mysticam, hoc est, mera irritabula inflaturae et ostentaturae se ipsam scientiae, ne quis se theologum mysticum credat, si haec legerit, intellexerit, docuerit, seu potius intelligere et docere sibi visus fuerit. Vivendo, imo moriendo et dannando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.“ Vgl. auch ebdaf. S. 261 und 280 f., ferner opp. lat. v. a. Bd. 5, S. 103 f.

gemacht hat. Hat doch Luther der mystischen Schrift, die er für einen Auszug aus Taulers Predigten hielt und 1516 herausgab, den Titel „Theologia deutsch“ gegeben. So erklärt sich zugleich, daß der Einfluß der deutschen Mystik in den lateinisch verfaßten Schriften so sehr zurücktritt. Da hätte er nur bestimmter hervortreten können, wenn er auf die Lehrgedanken Luthers bedeutjam eingewirkt hätte. Der Einfluß, den die deutsche Mystik auf die Lehre Luthers selbst ausgeübt hat, trifft vornehmlich die Lehre von der Reue als Sterben des Menschen von sich selbst und von seinem eigenen Sinn und Willen. Freilich auch da handelt es sich im Unterschiede von dem, was die kirchliche Mystik darbot, doch nur mehr um die Fassung der Gedanken als um den sachlichen Inhalt.

Die Lehre Luthers vor dem Ablassstreit.

Das erbsündliche Verderben.

Wenn wir im Nachfolgenden unternehmen, die evangelische Lehre Luthers, wie sie bereits in der Zeit vor dem Ablassstreit erfaßt ist, zur Darstellung zu bringen, so werden wir von der Lehre vom erbsündlichen Verderben den Ausgangspunkt zu nehmen haben.

Schon in der frühesten Periode seiner evangelischen Lehrentwicklung steht für Luther das erbsündliche Verderben in seiner ganzen Tiefe und in seinem ganzen Umfange fest. Es steht damit zugleich für ihn fest, daß alles Wollen und Thun des natürlichen Menschen böse ist und nur böse sein kann. Der Einfluß der Lehre Augustins liegt dabei sehr offen vor. Dennoch hat Luther die Lehre von der Erbsünde, in der sich ihm die Erklärung dessen darbietet, was er im vergeblichen Ringen nach der Gerechtigkeit erfahren hatte, keineswegs ohne weiteres auf die Autorität Augustins hin angeeignet. Zur Gewißheit für seinen Glauben ist diese Lehre erst dadurch geworden, daß er sie in der Schrift begründet fand. Ueberall weist er auf den Grund derselben in der Schrift hin.¹⁾

Wir alle, sagt Luther in den Vorlesungen zu den Psalmen, sind eine *massa perditionis* und Schuldner des ewigen Todes.²⁾ Wir sind als Menschenkinder in der Concupiscenz geboren und in Adam gestorben und Ungerechte geworden.³⁾ Adam, sagt Luther in einer Predigt, hat

¹⁾ Besonders eingehend geschieht das in den Ausführungen zu der „*Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia*“. Vgl. opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 232–254.

²⁾ Vorles. Bd. 2, S. 328.

³⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 43. Vgl. ebdaj. Bd. 2, S. 36: „*Sic pereunt — —, qui extra Christum manent in natura peccato originali infecta ex fonte generationis suae in parentibus.*“

uns ohne unser Werk zu Sündern gemacht.¹⁾ In der Glosse zu Ps. 101 (102), 21 heißt es: „wir werden alle als Kinder des Zorns und des Todes auf diese Welt geboren, und sind wenigstens mit den Banden der Erbsünde bestrickt und verwickelt.“²⁾ Und zwar ist der Mensch von Adam her, der alte Mensch, ganz von der Erbsünde vererbt.³⁾ Er ist nach Joh. 3, 6 nichts als Fleisch, das wider den Geist streitet (Gal. 5, 17; Röm. 8, 7), so lange er nicht aus dem Geiste wiedergeboren ist.⁴⁾ Die Erbsünde haftet nicht bloß als sinnliche Lust (*concupiscentia sensualis*) dem niedern Seelentheile an, während der Geist selbst von derselben frei geblieben wäre.⁵⁾ Eben dies, daß der Wille des Geistes selbst in Folge der Erbsünde ein sündiger ist, faßt Luther vor allem ins Auge. Die Erbsünde ist „ganz geistgründig in Allen.“⁶⁾ Die erbündliche Concupiscenz wird als eine Unreinheit der Seele und des Geistes (*sordicies animae et spiritus*) bezeichnet.⁷⁾

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 121.

²⁾ Walsh Bd. 9, S. 2213.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 190: „Est autem originale malum universa ipsa corruptio naturae in tam multis malis motibus irae, superbiae, luxuriae, avaritiae etc. Quare circumcisio in eo loco et non in manu aut pede aut lingua significat, quod non tantum opera aut verba, sed prorsus tota origo et substantia nostra in vitio est et expurganda, quod non nisi per gratiam fit.

⁴⁾ Quaest. de vir. (Ebdaf. S. 247.) Vgl. Vorlesj. Bd. 2, S. 54. Bd. 1, S. 239.

⁵⁾ Quaest. de vir. (opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 247). Die *concupiscentia sensualis* im Unterschiede von der Concupiscenz des Geistes selbst ist nach Luther an die entsprechende verderbte Beschaffenheit des Leibes geknüpft. Am Schlusse der Glosse zu den Psalmen heißt es (Walsh Bd. 9, S. 2545): „In dem künftigen ewigen Leben wird der ganze Geist dergestalt Gott loben, daß deswegen von ihm gesagt wird, er werde einen geistlichen Leib haben; da doch derselbe allerdings Fleisch bleiben wird, aber nicht ein solches Fleisch, das böse Lüste fühlen wird und gekreuzigt werden muß. Es soll ein geistlicher Leib auferstehen und beides zusammen Gott loben.“ Vgl. auch opp. exeg. Bd. 12, S. 207, wo die Rede ist von der „perfecta sanitas corporis et animae ab omni prorsus vitio“. Es hängt damit der Gedanke zusammen, daß die Erbsünde (soweit sie eben als *concupiscentia sensualis* ein vitium des Leibes ist) im Grabe verwesen werde. Ebdaf. S. 208: „Ideo denique Deus misericors statuit corpus nostrum in pulverem redigere et per ignem universalem incinerare, ut consumatur omne vitium carnis nostrae per ignem.“

⁶⁾ Ausleg. d. sieben Bußpsalmen zu Ps. 32, 2.

⁷⁾ Opp. exeg. Bd. 12, S. 133.

Ihrem Wesen nach ist die Concupiscenz eine Neigung zu dem Vergänglichem und zu uns selbst¹⁾, amor et fiducia in creaturam²⁾, sensus proprius³⁾, propria voluntas et sensus.⁴⁾ „Ein krummer Geist“, heißt es in der Auslegung der sieben Bußpsalmen, „ist des Fleisches und Adams Geist, der in allen Dingen sich in sich selbst beuget, das Seine suchet, der ist uns angeboren.“⁵⁾ Das „vitium“ der Erbünde, welches in jedem Menschen ist, sucht in allem, auch in Christus, was sein ist.⁶⁾ So ist die erbündliche Concupiscenz das „peccatum radicale“⁷⁾, die Wurzel, die Quelle, die Ursache alles Bösen.⁸⁾

Dem Semipelagianismus der Scholastik gegenüber macht Luther geltend, daß mit der Erbünde die gänzliche Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten gegeben ist. In aller Klarheit scheidet er sich so von der Scholastik, deren semipelagianische Haltung er der tiefgreifendsten Kritik unterzieht. Von Natur, heißt es in der Glossen zu den Psalmen, sind wir der Seele nach ganz todt, wenn wir auch dem Leibe nach leben.⁹⁾ Wer außer Gott ist, jagt Luther in den Vorlesungen, sündigt nothwendig.¹⁰⁾ Durch die Sünde ist die menschliche Natur zur Sclavin der Sünde geworden.¹¹⁾ In der Auslegung zu den sieben Bußpsalmen zu Ps. 102, 4 jagt Luther, wie das Gras, das abgeschnitten wird, seinen Ursprung, nämlich den einfließenden Saft, verliert und dürr

¹⁾ C. N. Bd. 37, S. 404.

²⁾ Opp. exeg. Bd. 12, S. 4.

³⁾ Vorles. Bd. 2, S. 169 f.

⁴⁾ Ebdaf. S. 403.

⁵⁾ C. N. Bd. 37, S. 395. Vergl. Vorles. Bd. 1, S. 451: „cor — — curvum ad se ipsum.“

⁶⁾ Op. v. a. Bd. 1, S. 182.

⁷⁾ Ebdaf. S. 168.

⁸⁾ Ebdaf. S. 169. 197. Opp. exeg. Bd. 12, S. 133. Die Erbünde wird auch als *superbia radicalis* (opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 129), als *radicalis ira* (opp. exeg. Bd. 12, S. 119), als *occulta radix irae, quae erumpit data occasione* (ebdaf. S. 131) bezeichnet. Vorles. Bd. 2, S. 380 wird vom *sensus proprius* gesagt, daß er das Haupt im Körper der Sünde (*caput in corpore peccati et princeps aliorum operum carnis*) sei. „Nam unde rixae, sectae, dissensiones, contentiones, nisi ex sensu proprio, velut membra ex capite, velut rivuli ex fonte?“

⁹⁾ Walch Bd. 9, S. 2506. 2094. 2134. Vgl. S. 1753, wo von der menschlichen Natur gesagt wird, daß sie „zum Geist thöricht“ ist.

¹⁰⁾ Vorles. Bd. 1, S. 241.

¹¹⁾ Ebdaf. S. 137 zu Ps. 37 (38), 5. (Vgl. dazu die Glossen zu dieser Psalmsstelle bei Richm., *Initium u. f. w.* S. 14.) Vorles. Bd. 2, S. 72.

wird, „also sind wir alle in Adam durch den Teufel geschlagen und beraubt unsers Ursprungs, das ist Gottes, von welches Einfließen wir sollten grünen und wachsen.“ „Darumb“, fährt er fort, „sind wir gnadenlos, dürr und des ewigen Feuers Materie worden.“¹⁾

Wie durch den Satz von der gänzlichen Unfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten der Semipelagianismus der scholastischen Theologie beseitigt ist, hat Luther besonders in den Theses pro Biblia²⁾ dargelegt, welche im September 1517, also nur einige Wochen vor dem Anschlag der Ablasshefen, veröffentlicht sind. Mit großer Klarheit hat Luther da den Zusammenhang des falschen Systems, das ihm in der scholastischen Lehre von der Reue gegenüberstanden hatte, in seinem Widerspruch gegen die evangelische Wahrheit aufgedeckt.

Indem sich Luther in den Thesen auf Augustin stützt, weist er im Anfang den Satz zurück, durch welchen man sich dem Gewicht der Sätze Augustins über das erbündliche Verderben zu entziehen gewohnt war, den Satz nämlich, daß Augustin in seinen Aussprüchen gegen die Häretiker zu weit gehe.³⁾ Sodann tritt Luther für Augustins Lehre von der Erbsünde als eine solche ein, welche mit der Schrift übereinstimme. Es ist die Wahrheit, daß der Mensch, der ein böjer Baum geworden ist, nur das Böje wollen und thun kann. (Thes. 4.) Es ist ein falscher Satz, wenn man behauptet, daß der Wille das Gute wie das Böje könne. Der Wille ist nicht frei, sondern gefangen. (Thes. 5.)⁴⁾ Es ist ein falscher Satz, so macht Luther im bejondern gegen Scotus und Gabriel Biel geltend, daß sich der Wille dem rechten dictamen conformiren könne. Wir sahen, daß die Scholastik auf diesen Satz die Möglichkeit gründete, daß sich der natürliche Mensch vermöge seines freien Willens von der Selbstliebe durch die Liebe gegen Gott aus Selbstliebe zur Liebe, die Gott über alles liebt, und damit zur vollkommenen moralischen Erfüllung des Gesetzes er-

¹⁾ C. A. Bd. 37, S. 404.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 315 ff.

³⁾ Thes. 1: „Dicere, quod Augustinus contra haereticos excessive loquatur, est dicere, Augustinum fere ubique mentitum esse. Contra dictum commune.“ Thes. 2: „Idem est Pelagianis et omnibus haereticis tribuere occasionem triumphandi, imo victoriam.“

⁴⁾ Vgl. Quaest. de vir. (opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 235): „Voluntas hominis sine gratia non est libera, sed servit, licet non invita.“

heben könne. Der Wille ohne die Gnade, sagt Luther dagegen, bringt mit Nothwendigkeit den entgegengesetzten bösen Act hervor. Die Natur des Menschen ist verderbt und unvermeidlich böse. (Thej. 6 ff.)¹⁾ Die Natur des Menschen hat weder ein richtiges dictamen, noch guten Willen.²⁾ Der natürliche böse Wille steht im Gegensatz gegen den Willen des Gesetzes. Gesetz und Wille sind Feinde, welche ohne die Gnade nicht mit einander veröhnt werden können. (Thej. 72.) Was das Gesetz will, will stets der Wille nicht, es sei denn, daß er es aus Furcht oder aus Selbstliebe zu wollen sich stelle. (Thej. 73.) Der Wille eines jeden möchte lieber, daß es, wenn es möglich wäre, gar kein Gesetz gäbe und er ganz frei wäre. Es verdriest den Willen eines jeden, daß ein Gesetz vorgeschrieben ist, oder er wünscht aus Selbstliebe (*amore sui*), daß es vorgeschrieben ist. (Thej. 86 f.)³⁾

Damit war das semipelagianische System, nach welchem man sich von der natürlichen Selbstliebe zur Liebe gegen Gott über alles joll erheben können, im Herzen getroffen. Mit Augustin hat Luther in der natürlichen Selbstliebe der Concupiscenz die eigentliche Sünde des von Gott abgewandten, auf sich gebeugten Menschen, die Grundsünde des Herzens selbst erkannt, und damit steht es zugleich fest, daß alles, was aus dem Willen dieser natürlichen Selbstliebe der Concupiscenz hervorgeht, nur Entwicklung der Sünde, also nichts anderes als Sünde ist. Aus dieser Grundsünde des Herzens, welche die Wurzel der Sünden ist, kann der gute Wille, welcher die Erfüllung des Gesetzes Gottes ist, nicht hervorgehen. Der Act der Concupiscenz, sagt Luther, kann nicht zum *amor amicitiae* gegen Gott ordinirt werden. (Thej. 23.) Der *actus amicitiae* ist nicht ein Act der Natur, sondern ein Act der zuvorkommenden Gnade (Thej. 20), ein Act der vollendeten Befehring (Thej. 27). Und die Gnade wird nicht etwa nur gegeben, damit der Act der Liebe häufiger und leichter hervorgeleckt werde, sondern deshalb, weil ohne dieselbe der Act der Liebe gar nicht hervorgebracht werden kann. (Thej. 92.) Der *actus amicitiae* ist der Natur unmöglich.

¹⁾ In der Quaest. de vir. (a. a. D. S. 235 und S. 250) heißt es, der Mensch, wenn er thut, quod in se est, sündigt.

²⁾ Thej. 34: „Breviter, nec rectum dictamen habet natura, nec bonam voluntatem.“

³⁾ Aus Selbstliebe wünscht man z. B., daß das Gesetz vorgeschrieben sei, wenn man es nur wünscht, weil durch dasselbe die Ordnung und Sicherheit im Volke aufrecht erhalten werden müsse.

(Thej. 26. 27. 56.) Die Liebe gegen Gott über alles aus natürlicher Kraft ist eine bloße Chimäre (*terminus fictus, sicut chimaera*). (Thej. 18.) Die absurdeste Schlußfolgerung ist es zu sagen: Der Mensch, indem er irrt, kann die Creatur über alles lieben, mithin auch Gott. Er kann sich eben nur der irrenden Vernunft (*dictamini erroneo*), aber nicht der rechten Vernunft conformiren. (Thej. 13 ff.) Im natürlichen Menschen ist nur der Act der Concupiscenz (der Act des *amor concupiscentiae*) gegen Gott möglich. Ein jeder Act der Concupiscenz gegen Gott ist aber das Böse und Hurerei des Geistes. (Tej. 21 f.) Der Mensch kann natürlicher Weise nicht wollen, daß Gott sei; er möchte vielmehr, daß er Gott wäre, und daß Gott nicht Gott sei. (Thej. 17.)¹⁾ Die wahre Liebe gegen Gott ist der gerade Gegensatz gegen die Selbstliebe der Concupiscenz. Gott lieben heißt sich selber hassen und nichts anderes außer Gott wissen.²⁾ Luther leugnet nicht, daß aus der Selbstliebe der Concupiscenz der Wille und das Bestreben hervorgehen kann, das Gesetz Gottes zu erfüllen, um den Strafen Gottes zu entgehen und die Güter zu erlangen, deren Mittheilung Gott an die Erfüllung des Gesetzes geknüpft hat. Aber er macht geltend, daß es zum Guten im wahren Sinne des Wortes auf diese Weise nicht kommt. Die Erfüllung des Gesetzes, welche so zu Stande kommt, ist nur scheinbar und im äußerlichen Werk gut. Der Wille bleibt der jühdige Wille des alten Menschen, der Wille des Fleisches, das in allen sich selber sucht; er bleibt innerlich dem Willen des Gesetzes entgegengesetzt. Der Wille selbst bleibt von Gott abgewandt und auf sich selbst gebeugt, nur die Hand ist nach Gott ausgestreckt — um zu nehmen. (Thej. 78.)³⁾ Jedes Werk des

¹⁾ Vgl. die Predigt am Tage Johannes des Täufers vom Jahr 1515 (opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 68 f.): „Paucissimi itaque et tam pauci sunt laudatores Dei, quam pauci in adversis benedicunt Deum, et id ex corde, non modo ore. Nam id horrent, quod placet Deo, et id nolunt, quod vult Deus, cum omnia fiant voluntate Dei, quam optant non esse, ac per hoc corde sunt maledicentes et blasphemantes.“ Vorles. Bd. 2, S. 141: „Verum quoniam in spiritu magnus est rex iste, et homines spiritum non sapiunt, ideo omnia pervertunt. Et quem regem amando, sperando et gaudento habere debuerant, ipsum timent, ne habeant, odiunt eum et dolent, se habere eum, quia diligunt sua et carnem, sicut Judaei eum odierunt, timuerunt et doluerunt. Sic enim comparatum est, ut vitulus synagogae contrarius est agno Dei.“

²⁾ Thej. 96: „Diligere Deum est se ipsum odisse, et praeter Deum nihil novisse.“

³⁾ Vgl. auch Thej. 79: „Conversa voluntas ad legem sine gratia Dei est affectu commodi sui talis.“

Geſetzes, welches ohne die Gnade gethan wird, ſcheint zwar äußerlich gut, innen aber iſt es Sünde. (Theſ. 77.) Nothwendig rühmt ſich und iſt ſtolz die Natur auch im äußerlichen guten Werke. (Theſ. 37.) Keine moralische Tugend iſt frei von der Sünde. (Theſ. 38.) Der natürliche Menſch mit ſeinem ſündigen Herzen und Willen ſündigt beſtändig, auch wenn er ſich von den groben Thatſünden gegen das Geſetz frei hält. Er ſündigt, weil er das Geſetz nicht geiſtlich erfüllt. Geiſtlich erfüllt das Geſetz nur der, welcher nicht zürnt, nicht begehrt. Aber daß man nicht zürnt, nicht begehrt, iſt außer der Gnade unmöglich. Die Gerechtigkeit der Heuchler beſteht darin, ſich von den äußern Thatſünden des Ehebruchs, des Mordes u. ſ. w. frei zu halten. (Theſ. 63 ff.)¹⁾

Ihren Abſchluß findet dieſe Kritik über das moralische Gute der Scholaſtik darin, daß Luther zu dem Satze, daß der Menſch, der ein böſer Baum geworden iſt, nur Böſes wollen und thun kann, den andern correlaten Satz hinzufügt, daß man nicht dadurch gerecht werde, daß man gerechte Werke thue, ſondern daß man zuvor gerecht geworden ſein müſſe, um gerechte Werke thun zu können.²⁾ Man beachte, wie

¹⁾ In der Ausleg. der ſieben Buſſpf. (E. N. Bd. 37, S. 359) ſagt Luther, die angeborene Sünde laſſe ſich zwar mit einem guten Leben (mit dem moralischen Guten der Scholaſtik) ſchmücken, ſo daß der Menſch wähnen will, er ſei rein und frei: allein „der böſe Unflath“ liegt darunter, den nennen die Doctores amorem ſui, amorem Dei concupiscentiae, ſo der Menſch um Furcht der Hölſen oder Hoffnung des Himmels, und nicht um Gottes willen fromm iſt.“ Vgl. ebdaj. S. 391. In der Schrift Dec. praec. (Opp. exog. Bd. 12, S. 55 f.) ſagt Luther von den moralischen Tugenden und den ſpeculativen Erkenntniſſen, daß ſie in zwiefacher Weiſe den Menſchen verdürben. Einmal nämlich ſeien ſie keine wahren Tugenden und Erkenntniſſe, da ſie aus dem böſen und noch nicht durch die Gnade geheilten Herzen hervorgehen, welches in allem nur ſich ſelbſt ſuchen kann, und ſo machten ſie den Menſchen zu einem leeren und hohlen Menſchen. Sodann täuſchten ſie den Menſchen und bläheten ſie ihn auf, ſo daß er ſich nicht für böſe und thöricht halte, und alſo ſicher werde und ſich gar nicht oder nur wenig darum kümmern, die Gnade zu ſuchen, da er überzeugt ſei, daß er nichts Böſes thue, wenn er auch zugeſtehe, daß er in ſo vielen guten Werken doch kein Verdienſt erwerbe. In der Predigt am Matthiaſtage 1517 (opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 173) ſagt Luther, jene richtige Vernunft, jenes dictamen, jene Einſicht der Natur, von deren Ruhm jezt alle Kanzeln wiedertönten, ſei keine andere, als die, welche auch ſchon Cicero gerühmt habe: ſie ſei diejenige Weiſheit und Klugheit, welcher der Vater das, was ſein iſt, verberge, um ſie thöricht und ſchuldig zu machen und ſo zu zwingen, nach der Leitung der Gnade zu verlangen.

²⁾ Theſ. 40: „Non efficiemur juſti juſta operando, ſed juſti facti operamur

Luther diese These als eine solche aufstellt, welche gegen die Philosophen (*Contra Philosophos*) gerichtet sei.¹⁾ Immer wieder bezeichnet es Luther als die Lehre der Philosophen, als die Lehre des Aristoteles, daß man dadurch, daß man gute Werke thue, gerecht werde.²⁾ In den Vorlesungen zu den Psalmen, zu Ps. 84 (85), 14, wird von Christus gesagt, daß er vor allem Werk, das er that, gerecht gewesen sei, nämlich von dem ersten Empfängniß an. Nicht deshalb sei er gerecht gewesen, weil er gerechte Werke gethan habe, sondern weil er gerecht gewesen sei, habe er gerechte Werke gethan. So mache er auch die Seinen zuerst gerecht, dann gerecht handeln. Daß sei wider diejenigen, welche durch ihre Werke gerecht werden wollten, wenn sie noch ungerecht seien, da vielmehr die guten Werke geschehen müßten, wenn man selbst gerecht geworden sei. Wie man nicht sagen könne, das Feuer sei heiß, weil es heiß mache, sondern weil es heiß sei, deshalb mache es heiß, so sei es auch mit der Gerechtigkeit. Deshalb sei auch Aristoteles nicht so zu verstehen, als ob jemand, der noch nicht gerecht ist, gerechte Werke thun könne. Die Gerechtigkeit, die durch gute Werke entstehe, sei die menschliche Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit Gottes sei vor allem Werk. Wie die Erbsünde vor allem unsern bösen Werk sei, so würde auch die Erbgerechtigkeit vor allem unsern guten Werken gewesen sein. In der Stelle der letzteren werde jetzt die Gerechtigkeit Christi vor allem meritorischen Werk gegeben.³⁾ Auch in der Predigt am 14. Sonnt. nach Trin. 1516

justa. *Contra Philosophos*.“ So heißt es auch in einem Briefe an Spalatin vom 19. Oct. 1516, zuerst müsse die Person umgewandelt sein, dann erst könnten die Werke andere werden. Vgl. auch Vorles. Bd. 2, S. 122: „*Quilibet fidelis est cedrus, fructus sunt opera ejus. Quia arbor bona fructus bonos facit.*“ Ebda. S. 367: „*Neque enim custodiri possunt mandata Dei, nisi quis primo salvus fiat per Salvatorem Christum a peccatis.*“

¹⁾ Vgl. Thej. 40 in der vorigen Anm.

²⁾ So heißt es auch in dem eben erwähnten Briefe an Spalatin: „*Non enim, ut Aristoteles putat, justa agendo justii effieimur, nisi simulatorie: sed justii (ut sic dixerim) fiendo et essendo operamur justa*“ u. s. w.

³⁾ Zu derselben Psalmstelle heißt es in der Glosse (Walch Bd. 9, S. 2097 f.): „Dieses kann besser also verstanden werden: Er wird Gerechtigkeit wirken, weil er gerecht ist; nicht aber wird er darum erst gerecht werden, weil er Gerechtigkeit wirkt, d. i. seine Gerechtigkeit wird nicht erst aus den Werken erzeugt werden müssen, sondern seine Werke werden aus seiner wesentlichen Gerechtigkeit fließen. Dieses ist gegen die Juden und alle andere Hochmüthige zu merken, die erst wirken und thun, und eben damit die Gerechtigkeit ergreifen wollen. Daher richten sie ihre Füße nicht nach dem Wege, sondern wollen den Weg nach ihren Schritten richten;

wird, wie in den Vorlesungen zu den Psalmen, die Gottesgerechtigkeit im Gegenjaze gegen den Satz des Aristoteles definiert.¹⁾ Luther weiß, daß die Ethik des Aristoteles, als die Ethik des natürlichen, jündigen Menschen, mit der Lehre von dem natürlichen oder moralischen Guten in die Scholastik aufgenommen ist. Es liegt ein treffender Sarkasmus darin, wenn Luther die These, daß man nicht durch das Thun gerechter Werke gerecht werde, sondern daß man erst, wenn man gerecht geworden ist, gerechte Werke thun kann, als gegen die Philosophen gerichtet, und die folgende These (Thej. 41), worin gesagt wird, daß fast die ganze Ethik des Aristoteles die böseste Feindin der Gnade: sei, als gegen die Scholastiker gerichtet bezeichnet.²⁾

Es muß hier noch ein Punkt besprochen werden. Mit dem Semipelagianismus der Scholastik hängt ihr Begriff von der Syn=teresis und die Anwendung, welche sie davon macht, aufs engste

wollen das zur Gerechtigkeit machen, was sie selbst wirken und thun. Es dienet solches auch gegen den Aristoteles, der geschrieben: Wenn wir Gerechtigkeit üben, so werden wir Gerechte. Vielmehr muß erst ein Gerechter da sein, ehe er Gerechtigkeit wirken kann.“

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 126: „justitia enim Dei est, quando justus sumus ex Deo justificante et imputante, quae justitia non consistit in operibus, sed in fide, spe et caritate. Non enim, qui justa operatur, justus est, ut Aristoteles ait, neque operando justa et dicimur justus, sed credendo et sperando in Deum.“

²⁾ „Tota fere Aristotelis ethica pessima est gratiae inimica. Contra Scholasticos.“ — Mit diesem Gegenjaze gegen die Ethik des Aristoteles, welcher mit dem Gegenjaze gegen den Semipelagianismus der Scholastik identisch ist, hängt der Gegenjaz Luthers gegen Aristoteles und die Philosophie überhaupt zusammen. In den Theses pro Bibl. knüpft Luther an die angeführte Thej. 41 sein Urtheil über Aristoteles und die Philosophie überhaupt an, indem er zugleich auch ausspricht, daß die Gegenstände des Glaubens den Syllogismen der Vernunft unerreichbar sind. Thej. 47: „Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis.“ Thej. 48: „Non tamen ideo sequitur, veritatem articuli Trinitatis repugnare formis syllogisticis.“ Thej. 50: „Brevisiter, totus Aristoteles ad Theologiam est tenebrae ad lucem. Contra Scholasticos.“ Sobald man beachtet, wie die verwerfenden Urtheile Luthers über Aristoteles und die Philosophie im engsten Zusammenhange mit dem Gegenjaze gegen den Semipelagianismus stehen, kann über den wahren Sinn derselben kein Zweifel Statt finden. Es kommt Luther darauf an, die falsche Anwendung der Philosophie in der Theologie zu beseitigen, welche mit den Irrthümern der Scholastik und mit ihrer falschen Methode identisch ist. Thej. 43: „Error est dicere, sine Aristotele non sit Theologus. Contra dictum commune.“ Thej. 44: „Imo theologus non sit, nisi id fiat sine Aristotele.“ Luther weiß zugleich, — es tritt darin der Einfluß, des in den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters immer

zusammen. Dieser der antiken Philosophie entnommene Begriff fällt zum Theil mit dem Begriff des Gewissens zusammen; er greift aber unsicher darüber hinaus, indem er als unvertilglich in der Natur auch des gefallenen Menschen liegend auch eine Neigung des Willens zum Guten einschließt.¹⁾ Die Scholastik sieht in dieser Neigung zum Guten, die mit

einflußreicher gewordenen Decanismus entgegen —, daß die falsche Vermischung der Philosophie und Theologie in der Scholastik auch eine Verderbung der Philosophie zur Folge hatte, weil man von ihr ein Erkennen der Gegenstände des Glaubens forderte, welches über die Schranken der Vernunftkenntniß hinausgeht. Theol. 46: „Frustra fingitur logica fidei, suppositio mediata, extra terminum et numerum. Contra recentes Dialecticos.“ Es steht daher mit dem Gegensatz Luthers gegen Aristoteles und die Philosophie überhaupt nicht im Widerspruch, wenn Luther später, z. B. in den Schriften gegen Zwingli, einen rechten Gebrauch der Philosophie in der Theologie für nothwendig erklärt. Er erkennt einen solchen auch schon in jener früheren Zeit an. So in den Heidelberger Theesen, welche dem Frühjahr 1518 angehören, aber in ihrer ganzen Haltung dem Character der Lehre Luthers vor dem Ablassstreit entsprechen. Es heißt da Theol. 29: „qui sine periculo volet in Aristotele philosophari, necesse est, ut ante bene stultificetur in Christo.“ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 389. Und in den Resolutionen zu diesen Theesen heißt es: „sicut libido est perversa cupiditas voluptatis, ita philosophia est perversus amor sciendi, nisi assit gratia Christi. Non quod philosophia sit mala, sed quod cupiditas hucusque non potest non esse mala nisi Christianis. Imo omnes corporis et animae vires tales sunt, ut sine gratia bonam creaturam Dei perverse rapiant.“ Ebdaj. S. 405. Die Philosophie des natürlichen Menschen, die davon ausgeht, daß der natürliche Mensch die göttlichen Dinge erkennen kann und einen freien Willen hat, welcher das Gute zu erfüllen vermag, ist der Gegensatz des natürlichen Menschen gegen die Weisheit und Gnade Gottes und gegen den Glauben. Erst der wiedergeborene Mensch vermag die Philosophie recht zu gebrauchen, das Wahre und Falsche ihres Erkennens zu unterscheiden. Vgl. auch opp. exeg. Bd. 12, S. 196 f. Briefe, hrsggeben von De Wette, Bd. 1, S. 15. 57. 59. 84.

¹⁾ Thomas de Vio (Cajetanus) in seinem Commentar zu Thomas (Prim. Sec. qu. 66, art. 3) definiert die Synteresis in folgender Weise: „In mente nostra primum omnium est synderesis, qua non solum omne bonum prosequendum et malum fugiendum, felicitatem appetendam et miseriam fugiendam, sed bonum rationis prosequendum et malum oppositum vitandum judicamus naturaliter, et huic in appetitu naturaliter inest non solum inclinatio ad bonum prosequendum et malum vitandum, ad beatitudinem appetendam et miseriam fugiendam, sed imperfecta quaedam inclinatio ad vivendum secundum rectam rationem. Et licet synderesis sit virtus, quia est intellectus principiorum, inclinatio tamen haec appetitus non est virtus, quia imperfecta est; ratio autem, quare in appetitu non est perfecta naturalis inclinatio, ut sit sufficiens ad virtutem, est, quia apprehensio trahit res ad se, et judicium perficitur secundum esse, quod res habet in nobis, appetitus autem tendit ad res in se et perficitur in adoptione rei.“ Vgl. auch Fr. Nitsch, über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, Jahrb. f. prot. Theol. 1879, S. 494 ff.

der Synteresis dem natürlichen Menschen von der Schöpfung her einwohnt, die Möglichkeit des guten Willens als eine solche, welche durch das erbündliche Verderben nicht aufgehoben ist, begründet. Luther, der auf augustinischer Grundlage in aller principiellen Schärfe mit dem Semipelagianismus der Scholastik brach, mußte sich auch mit ihrer Lehre von der Synteresis auseinandersetzen.

In den Vorlesungen zu den Psalmen kommt Luther öfters auf die Synteresis zu sprechen. Er schließt sich eng an den Begriff der Synteresis an, wie er sich gebildet hatte. Auch er unterscheidet in derselben die beiden Momente, das Gewissen¹⁾ und das Verlangen (*desiderium*, *suspirium*) nach Gott und nach dem Guten.²⁾ Und auch bei Luther macht sich noch die Unsicherheit geltend, welche sich an die Lehre von der Synteresis knüpfte. Sie tritt darin entgegen, wenn der menschlichen Natur mit der Synteresis das bittende Verlangen nach dem Eintritt in die Kirche, der Anfang der Reue, der reinigen Rückkehr zu Gott zugeschrieben wird.³⁾ Freilich, daß durch das *desiderium* der Synteresis eine Freiheit des Willens von der Herrschaft der Sünde noch nicht gegeben ist, steht dabei für Luther fest. Das Rufen der im Innern gegen die Sünde Widerspruch einlegenden Synteresis zu Gott findet statt, wie Luther sagt, auch wenn der Wille unter dem Zwang der Sünde sündigt.⁴⁾ Freilich, das Rufen zu Gott ist doch schon die

1) Vorles. Bd. 1, S. 76. 396. Ebdaj. Bd. 2, S. 17. 24. 259.

2) Ebdaj. Bd. 1, S. 153 f.: „Est ergo totus psalmus suspirium humanae naturae, petentis intrare in ecclesiam Dei. — — — Et sic intentio psalmi est ad literam de egressu synagogae in ecclesiam, de Aegypto et peccatis in gratiam, et de desyderio sic euntium. Et tale desyderium naturale quidem est in humana natura, quia synteresis et desyderium boni est inextinguibile in homine, licet impediatur in multis. Et pro tali synteresi et in persona ejus factus est psalmus iste, quod desyderium utique Deus audit et praecipue etiam exaudit, postquam Christus pro eo se mediatorem fecit.“

3) Vgl. die vorige Num. Vgl. auch Vorles. Bd. 2, S. 17: „Haec invocatio potest vel ea intellegi, quando adhuc in peccatis per synteresin clamat ad Deum sicut filius prodigus a longe agens agnoscitur.“

4) Ebdaj. Bd. 1, S. 404: „primum enim filii Israel in Aegypto clamaverunt ad dominum oppressi dura servitute. Ita peccator oppressus peccatis, sentiens se cogi a diabolo et membris peccati ad peccandum, semper clamat intus et murmurat gravi conscientiae voce. Quibus dicitur: Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis. Sic incipit Ps. 75 (76): Vocem meam ad dominum clamavi. Reliquiae enim (i. e. ratio et synteresis), quandiu remurmurant, semper ad dominum clamant, etiam si peccet voluntas coacta a peccato.“

Manifestation eines anderen Willens, welcher der über den Willen herrschenden Sünde entgegengesetzt ist. Eine bestimmtere Auseinandersetzung mit der Lehre von der Synteresis hat Luther in der Predigt am Stephanstage 1515 unternommen.¹⁾ Der ganze Streit, heißt es da, beziehe sich auf die Mittel zum Zweck, über den Zweck stimmten Alle überein. Alle wollen selig werden und Gott gefallen. Die Synteresis, heißt es dann weiter, bleibe beständig im menschlichen Willen, nämlich das Verlangen, nicht verdammt, sondern gerettet zu werden, gut und glücklich zu leben, wie auch die Synteresis der Vernunft unvertilglich auf das Beste, auf das Wahre und Rechte gerichtet sei. Die Synteresis sei ein Ueberrest der Natur in dem Verderben, dem dieselbe verfallen ist, gleichsam ein Zunder, Same und Materie für die Wiedererweckung und Wiederherstellung der Natur durch die Gnade. Wäre die Synteresis nicht geblieben, so wäre die Natur gänzlich zu Grunde gegangen. So aber könne sie wieder erweckt werden, wenn nicht der Gnade ein Niegel vorgehoben und Widerstand geleistet werde, was von Seiten der Gottlosen geschehe, die auf ihre Synteresis sich stützen und in ihrem eigenen Willen und in ihrer eigenen Weisheit nicht wiederhergestellt werden wollen, sondern sich für gesund halten. So tief wohne dieser Theil des Willens (*portio voluntatis*) der menschlichen Natur ein, daß er auch in den Verdamnten die eigentliche Ursache der Hölle sei, insofern nämlich die Verdamnten kraft der Synteresis die Hölle nicht wollten und vielmehr nach dem entgegengesetzten Heil mit einer Heftigkeit über alle Massen verlangten, der Schmerz aber nach einem Ausspruche Augustins in dem Gegenjaze der Seele zu dem, was einem wider Willen begegnet, bestehe. Sehr bestimmt ist es ausgesprochen, daß das Verlangen der Synteresis nach Gott und dem Heil noch nicht der gute Wille ist, der erst durch Gott wiederhergestellt werden muß. Auf die Synteresis kann sich auch der sündige Eigenwille im Gegenjaze gegen die Gnade stützen, in der Meinung, selbst bei Gott das Heil sich verschaffen zu können. Gegen den Schluß der Predigt kommt Luther noch einmal auf die Synteresis zurück. Da jagt er, das, was er vom Willen des Menschen gesagt habe, daß er nämlich dem Willen Gottes conform sei, sei von der Synteresis des Willens oder von dem übrig gebliebenen Theile desselben welcher natürlich das Gute wolle (*de synteresi voluntatis seu super-*

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 56 ff.

stite portione, quae naturaliter vult bonum), zu verstehen. Denn was den ganzen Willen betreffe (de tota voluntate loquendo), so sei derselbe ohnmächtig, das Gute zu lieben, wie auch die ganze Vernunft (tota ratio) Gott durchaus ungleichförmig (difformis) sei, obwohl die Synteresis der Vernunft der Weisheit Gottes conform sei. Denn das Unsichtbare und Verborgene fasse die Vernunft ebenjowenig wie der Wille dasselbe liebe, obwohl Vernunft und Wille vermöge der Synteresis dazu neigten und geschickt seien, es zu erkennen und zu lieben. Die Vernunft nämlich erkenne nur das, was ihr innerlich oder äußerlich wahrnehmbar werde, und ebenso liebe der Wille dasselbe, indem er sich nicht darüber erheben könne, um das Unsichtbare zu lieben. Unsichtbar aber, fügt Luther hinzu, nenne er allein das, was in Gott ist, sichtbar, was nicht Gott selbst ist, wie Weisheit, Tugenden, Gaben der Gnade; denn obwohl das nicht sinnlich und fleischlich oder körperlich sei, so sei es doch etwas in die Wahrnehmung tretendes und dem Menschen gegenwärtig bekannt (apparentia et homini praesentialiter cognita). Zur Erleuchtung der Vernunft sei das Wort, die Weisheit des Vaters, Fleisch geworden, und zur Heilung des Willens sei der Geist gesandt, damit jenes der Vernunft Licht, dieser dem Willen Feuer mittheile, und so der Mensch das Unsichtbare und über ihm Seiende erkenne und liebe, was er zwar vermöge der Synteresis zu erkennen und zu lieben geeignet sei, aber wegen der Schwäche der Vernunft und des Willens nicht liebe und nicht erkenne. Auch der Kranke habe noch die Synteresis der Gesundheit, welche die Aerzte die Kräfte der Natur nannten, weil die Kranken geeignet und geneigt seien, das zu thun, was die Gesunden thun, aber es nicht thun können.¹⁾ Auch da macht Luther wieder geltend, daß mit der Synteresis des Willens das gute Wollen selbst noch nicht gegeben, daß dasselbe vielmehr dem Menschen außer der Gnade unmöglich sei. Aber ihre eigene rechte Fassung hat die Synteresis selbst noch nicht gefunden, da immer noch das „du sollst“ des Gewissens unsicher zu einem wenn auch unkräftigen Wollen des Guten erweitert wird. Daß übrigens der Begriff der Synteresis trotz der Schwierigkeiten, die er in der überkommenen Fassung in sich schloß, eine so große Bedeutung für Luther hatte, hat seinen Grund nicht blos darin, daß er sehr wichtige Momente der Wahrheit enthielt, die nur ihrer Zurechtstellung in Ueber-

¹⁾ Ebdaf. S. 64 f.

einstimmung mit der evangelischen Lehre bedurften; es kommt hinzu, daß in diesem Begriff Gedanken ihren allerdings semipelagianisch unsichern Ausdruck gefunden hatten, auf welche Augustin in der Darstellung des Ganges seiner Bekehrung ein so großes Gewicht legt, und welche in seinem bekannnten Satze, daß das Herz des Menschen unruhig bleibt, bis es seine Ruhe in Gott gefunden hat, ihren zusammenfassenden Ausdruck gefunden haben. Augustin legte großes Gewicht darauf, daß die Sehnsucht, das Verlangen nach dem ewigen wahrhaften Sein, welches von der Schöpfung her in der Seele des zum ewigen Leben geschaffenen Menschen liegt, wieder zu lebendiger Kraft in ihm erweckt war, obwohl er darin die Bekehrung selbst, die Eingießung des Glaubens und des neuen guten Willens der Liebe noch keineswegs sah. Augustins Bekehrung, wie sie in den Confessionen beschrieben ist, hatte aber Luther, wie bereits hervorgehoben wurde, als Muster der rechten Bekehrung vor Augen. In einer der Stellen seiner Vorlesungen, in denen er von der Syntereiß spricht, verweist er auf Augustins Confessionen.¹⁾

Gesetz und Evangelium.

Mit der tieferen Sündenerkenntniß, welche die Voraussetzung seiner Erfassung der evangelischen Heilsordnung ist, hängt Luthers Erkenntniß des tieferen Sinnes des Gesetzes und seiner Forderungen aufs engste zusammen.

Wie Melanchthon in der *vita Lutheri* berichtet, war es besonders auch der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, worauf das theologische Forschen Luthers in der Zeit vor dem Ablassstreit gerichtet war. In der That tritt in den Documenten der Lehre Luthers aus jener Zeit eine große Fülle von Aussagen und Erörterungen über Gesetz und Evangelium entgegen. Und in den Hauptpunkten ist da bereits das Richtige über das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium, wie es bei der Lehre von der Heilsordnung zur Frage steht, ebenso wie diese selbst in aller Bestimmtheit erfaßt. Es fehlt freilich nicht an manchem Unsichern, welches den Gedanken Luthers noch anhaftet. So finden sich Aussagen, an welche Agricola später mit seinen antinomistischen Sätzen¹⁾ angeknüpft hat. In dem Gedanken-

¹⁾ Vorlesf. Bd. 1, S. 403 f.

zusammenhänge Luthers erhalten jedoch auch solche unsichere Ausjagen einen unverfänglichen Sinn. Das Unsichere, welches den Ausjagen über Gesetz und Evangelium anhaftet, hat vornehmlich darin seinen Grund, daß Luther nicht bloß Gesetz und Evangelium, wie sie die beiden Theile des Wortes Gottes im neuen Testamente wie im alten bilden, also beide, Gesetz und Evangelium, im engeren und eigentlichen Sinne im Auge hat. Wie es sich aus der Beschäftigung mit dem alttestamentlichen Schriftworte in den Vorlesungen über die Psalmen erklärt, stehen ihm da vorwiegend Gesetz und Evangelium als die beiden Testamente, das Gesetz als das alte, das Evangelium als das neue Testament vor Augen, und so liegen da die Bestimmungen über das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium und über das Verhältniß zwischen dem alten und dem neuen Testamente vielfach unsicher in einander. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Schriftworte ist Luther aber noch von der Auffassung der vorreformatorischen Kirche beherrscht, welche dasselbe als das Verhältniß zwischen Buchstabe und Geist faßt, wie er denn auch noch der mit dieser Auffassung gegebenen allegorischen Auslegung huldigt und einen verschiedenen Sinn des alttestamentlichen Schriftworts, den buchstäblichen und den wieder verschieden gefaßten geistlichen Sinn, unterscheidet.

Immer wieder stellt Luther das alte und das neue Gesetz einander gegenüber. Er versteht darunter nach dem vorreformatorischen Sprachgebrauche die beiden Testamente. Das Verhältniß der beiden Testamente hat er im Auge, auch wenn er das alte Testament einfach als Gesetz und das neue als Evangelium bezeichnet. Das Verhältniß zwischen beiden Testamenten ergreift er als das zwischen Buchstabe und Geist, zwischen dem tödtenden Buchstaben und dem lebendig machenden Geiste der Gnade. Das mangelhafte des alten Gesetzes unter diesem Gesichtspunkte kommt oft in recht scharfer Weise zum Ausdruck. Moses hat nur im Vorhose geredet, Christus aber im Heiligen; jener äußerlich, dieser innerlich; jener im Buchstaben, dieser im Geist.¹⁾ Christus schreibt mit einer lebendigen Zunge lebendige Worte, Moses schreibt todte Worte mit einer todten Feder.²⁾ Das Gesetz des Moses vermag die

¹⁾ Walch Bd. 9, S. 2286. Vgl. ebdaj. S. 1516. Vorles. Bd. 1, S. 333.

²⁾ Walch Bd. 9, S. 1801. Vgl. Vorles. Bd. 1, S. 170 f.

Gnade nicht zu geben, sondern richtet nur Zorn an.¹⁾ Die Zeit des Gesetzes war eine Zeit des Zorns und der Ungnade, Gott ertrug damals nur die Menschen.²⁾ Das alte Testament tritt einseitig bloß unter den Gesichtspunkt des fordernden und richtenden Gesetzes, das nicht zu geben vermag, was es fordert. Die Gerechtigkeiten des Herrn sind recht, weil sie gerecht machen; erfreuen die Herzen. Moſis Gesetz aber krenziget die Herzen, weil es das Andenken der Sünde vergrößert und mit Angst gefangen nimmt.³⁾ Luther bezeichnet deshalb das Gesetz als ein Wort, das nicht von Gott selbst gesprochen, nicht von Gott unmittelbar gegeben sei.⁴⁾ Zu Ps. 24 (25), 4 heißt es: „Wo nicht derjenige, der lehren soll, inwendig ist, so arbeitet die Zunge des Lehrers vergebens.“ Man muß daher von Gott selbst gelehrt werden, „dessen Zunge ist die Feder des hartig schreibenden Schreibers“⁵⁾, und seine Rede ist feurig.“ Gott selbst muß uns durch seinen Geist, nicht durch einen Menschen lehren. Das Gesetz thut nichts zur Besserung, die Menschen können nicht kräftig lehren. Wenn sie auch die Wege Gottes lehren, so bleibt es doch ohne Kraft, „wo nicht der Lehrer inwendig ist.“⁶⁾

¹⁾ Walch Bd. 9, S. 2095. Vgl. ebdaj. S. 2089.

²⁾ Ebdaj. S. 1867.

³⁾ Ebdaj. S. 1612.

⁴⁾ Ebdaj. S. 2089. Vgl. ebdaj. S. 1981. 2095. 2107. Vorles. Bd. 1, S. 422 f., S. 236.

⁵⁾ Vgl. Ps. 44 (45) 2, wo die Vulgata überſetzt: *Lingua mea calamus scribae velociter scribentis.*

⁶⁾ Walch Bd. 9, S. 1650. Vorles. Bd. 2, S. 60 ff. führt Luther an, daß das Gesetz das Wort des Moſes an uns (ad nos), das Evangelium aber das Wort Gottes in uns hinein (in nos) ſei. Das präciſirt er dann in einer Bemerkung am Rande näher. Außer und in mir reden geſchehe in zwiefacher Weiſe, einmal inſofern, als von äußerlichen Dingen geredet werde, was vom Geſetz geſchehe, oder von innerlichen Dingen, wovon das Evangelium rede, und ſodann inſofern, als nur inwendig durch das geiſtliche Wort geredet werde, wie allein Gott rede, oder außerhalb durch das äußerliche Wort, wie auch das Evangelium rede. Damit ſtimmt überein, wenn Luther a. a. Stellen auch vom Evangelium „in Worten und Buchſtaben“ ſagt, daß es ein unvollkommenes Geſetz ſei, wo es Gott nicht zugleich von innen lehre. „Der Geiſt aber iſt es, der da lebendig macht und ſtärket. Denn Gott giebt unmittelbar ein und lehret den Menſchen und giebt zugleich Gnade und Feuer.“ Vorles. Bd. 1, S. 332: „Et e contra etiam evangelium. si carnaliter tractetur. est mortuus calamus et omne illud, quod de lege dicitur. Testis est Apostolus 2 Cor. 4: Quod si opertum est evangelium nostrum, in his, qui pereunt, opertum est.“ So würde alſo die Meinung darauf hinauskommen, daß nur das Evangelium, welches von innerlichen Dingen rede, nicht

Vom Gesetz, welches Buchstabe, nicht Geist ist, sagt Luther, daß es nur eine äußerliche Gerechtigkeit giebt, im Unterschiede von der geistlichen Gerechtigkeit, die Gott durch den Heiligen Geist giebt.¹⁾ Alle Gesetze und menschliche Gerechtigkeit sind nur ein Schatten und Bild derjenigen Gerechtigkeit, welche im Geist vor Gott ist, ohne welche alles nothwendig Heuchelei ist.²⁾ Das Gesetz Moses schafft nur ein heiliges Fleisch.³⁾ Das Gesetz macht nur den Leib rein, nicht das Herz.⁴⁾ Es bindet nur die Hand, nicht das Herz.⁵⁾ Der Buchstabe des Gesetzes kann auch ohne das Herz durchs äußere Werk beobachtet werden.⁶⁾ Das Gesetz Moses wäscht nur die Hände.⁷⁾ Das alte Gesetz reinigt nur von den fleischlichen, buchstäblichen, offenbaren Sünden, nicht von den verborgenen geistlichen Sünden, die in der Seele sind⁸⁾, während die Gnade auch von den geheimsten Sünden reinigt.⁹⁾ Luther nennt deshalb das Gesetz des Moses ein beslecktes Gesetz; nur das Gesetz Christi, das durch den Heiligen Geist gegeben ist, ist unbesleckt.¹⁰⁾ Die göttliche Gnade, die Gnade des Geistes, macht das Herz bereit und willig, während der Buchstabe des Gesetzes es träge und unwillig macht.¹¹⁾ Das Gesetz bringt den knechtischen Geist hervor, welcher ein Geist der Furcht ist und mit Gewalt heiligt (violenter sanctificat), nicht freiwillig handelt, sondern gezwungen, widerwillig und böshäufig, im Gegensatz zu dem Geiste der Freiheit, der willig und gern handelt und freie Knechte Christi macht.¹²⁾

Das alte Gesetz verheißt nur zeitliche und irdische Güter, während das Gesetz des Evangelisimus unsichtbare und ewige Güter verspricht.

aber das Gesetz, welches von äußerlichen Dingen rede, zu einem lebendigen Worte werden könne, wenn Gott zugleich von innen lehre.

¹⁾ Walch Bd. 9, S. 1843 (Riehm, Initium S. 17).

²⁾ Walch Bd. 9, S. 1613. Vgl. ebdaj. S. 1842 (Riehm a. a. D. S. 17).

³⁾ Walch Bd. 9, S. 1844 (Riehm a. a. D. S. 18).

⁴⁾ Walch Bd. 9, S. 1843 (Riehm a. a. D. S. 17).

⁵⁾ Vorles. Bd. 2, S. 302 f. Vgl. ebdaj. S. 306; Bd. 1, S. 78.

⁶⁾ Walch Bd. 9, S. 2357.

⁷⁾ Ebdaj. S. 1612.

⁸⁾ Ebdaj. S. 1614. Vgl. auch Vorles. Bd. 1, S. 190 zu Ps. 50 (51), 6 und die Glossen zu dieser Stelle bei Riehm a. a. D.

⁹⁾ Walch Bd. 9, S. 2093. Vgl. ebdaj. S. 2140.

¹⁰⁾ Ebdaj. S. 1602. 1612. 2201. Vgl. ebdaj. S. 1563. Vorles. Bd. 2, S. 180.

¹¹⁾ Walch Bd. 9, S. 1981.

¹²⁾ Ebdaj. S. 2107. Vorl. Bd. 2, S. 232. Die Glossen zu Ps. 50 (51), 14 bei Riehm a. a. D. S. 18.

Die alte jüdische Kirche geht noch in der Sinnlichkeit einher.¹⁾ Im neuen Gesetz soll das Volk kein fleischliches Heil von Gott hoffen, wie vor Zeiten die Väter im alten.²⁾ „Es ist aber der Buchstabe alles dasjenige, welches nur allein den Leib und die Sinnen, nicht aber den Geist rühret. Daher, weil alles, was im Gesetz geschah, nur allein äußerlich und sinnlicher Weise geschehen ist, so werden solche Dinge fleischlich, buchstäblich, eitel und nicht gut genannt, und konnten dem Geist keine Tröstung geben. In dem neuen Gesetz aber sind geistliche Gnadengaben vorhanden; und die, welche des Fleisches und nach dem Buchstaben sind, werden weggenommen. Es giebt ihnen den Geist, der lebendig macht. Sie wissen die Wahrheit, welche Christus uns zu offenbaren in die Welt gekommen ist, vertheidigen auch dieselbe gegen Satans Lügen.“³⁾ Dem alten Testamente fehlte die volle, vollkommene und geistliche Vergebung der Sünden, welche durch die Opfer und die gesetzlichen Sühnungen wohl bedeutet werden, aber nicht wirklich durch sie geschehen konnte. Denn im alten Testamente hat Gott nicht allen seinen Zorn bekümpft, sondern nur einen Theil desselben, nämlich nur den Zorn, in welchem er die Israeliten aus dem gelobten Lande trieb, wenn sie das Gesetz nicht wenn auch nur dem Buchstaben nach in knechtischer Furcht hielten. So sind sie durch dieses äußere Halten des Gesetzes dem zeitlichen Zorne Gottes entgangen, aber sein innerer und ewiger Zorn ist nichtsdestoweniger geblieben, da die Gerechtigkeit des Gesetzes den Herrn nicht versöhnte, sondern nur irdische Güter verdiente und irdische Uebel abwandte.⁴⁾ Die Herrlichkeit Christi dagegen ist eine inwendige Herrlichkeit in den Dingen, die unsichtbar sind.⁵⁾

Das alte Gesetz hatte, wie immer wieder hervorgehoben wird, nur die Schatten, nur die Zeichen und Bilder der zukünftigen Dinge, dessen, was ewig und bleibend ist.⁶⁾ Die alten Begebenheiten sind nur Bilder gewesen.⁷⁾ „Ehemals war alles ein Bild und Schatten,

¹⁾ Walsch Bd. 9, S. 1579.

²⁾ Ebdaf. S. 1790. 1791. 1799. Vgl. S. 1794.

³⁾ Ebdaf. S. 1510 f. Vgl. S. 2243 f.

⁴⁾ Vorles. Bd. 2, S. 56 f.

⁵⁾ Ebdaf. Bd. 1, S. 82. Vgl. Bd. 2, S. 82, Bd. 1, S. 96 f. Vgl. ferner ebdaf. Bd. 1, S. 78. 79. Walsch Bd. 9, S. 2396.

⁶⁾ Walsch Bd. 9, S. 1650. 1651. 1789. 2406 f. u. a. St. Vorles. Bd. 1, S. 42. Bd. 2, S. 252. Bd. 1, S. 169.

⁷⁾ Walsch Bd. 9, S. 2036.

darinnen der zukünftige Christus abgebildet ward; sobald aber Christus kam, so wich der Schatten und Wahrheit stand da.“¹⁾ Die leibliche Erlösung, deren alle Israeliten theilhaftig wurden, war eine „vorbildende“, nämlich eine die „geistliche Erlösung“ vorbildende.“²⁾ Die Beisprenzung mit Ijop war ein Vorbild der Beisprenzung mit dem Blute Christi im Geiste.“³⁾ Im Ceremonialgesetz hat Christus von zukünftigen Dingen gezeugt. Das Gesetz und die Propheten zeugten von der Gerechtigkeit Gottes in Christo.“⁴⁾ Das Gesetz des Moses war nur insofern gerecht und vollkommen, als es etwas Vollkommenes bedeutete; denn es wies auf die zukünftige Gerechtigkeit des Evangelii hin.“⁵⁾ Deshalb ist Christus das Ende aller der Werke im alten Testamente, das Centrum, auf das sie alle abzielten und hinwiesen, als wenn sie sagen wollten: Siehe Er ist, welcher ist, wir aber sind nicht, sondern bedeuten nur (Ece iste est, qui est, nos autem non sumus, sed significamus tantum).“⁶⁾

Alles, was Luther so von dem alten Gesetz und seinem Verhältniß zum neuen Gesetz sagt, gilt nun aber nach ihm, und erst darin tritt seine Meinung bestimmter hervor, von dem alten Gesetz nur nach seinem äußerlichen, buchstäblichen Sinne, und trifft somit nur die eine Seite der Sache. Luther sagt auch wieder, beide Testamente, wenn sie geistlich verstanden würden, seien die Lippen Christi.“⁷⁾ Das alte Testament, geistlich verstanden, ist das Wort Christi. Mit der allegorischen Auslegung, mit der Unterscheidung zwischen dem buchstäblichen und dem geistlichen Sinne des alten Testaments, war es gegeben, daß der Sinn des alten Testaments in dem äußerlichen, buchstäblichen Sinne nicht aufgeht, daß aber der äußerlich buchstäbliche und der geistliche Sinn auseinanderfielen, so daß das alttestamentliche Wort nach seinem buchstäblichen Sinne in falscher Weise zu einem bloß äußerlichen herabgesetzt, mit dem äußerlichen und fleischlichen Verständniß

¹⁾ Ebdaß. S. 2096. Vgl. S. 1851 f. Vorles. Bd. 1, S. 265.

²⁾ Walch Bd. 9, S. 1899. Vgl. ebdaß. S. 1940.

³⁾ Ebdaß. S. 1842 (Nehm a. a. D. S. 17).

⁴⁾ Ebdaß. S. 2196. Vorles. Bd. 2, S. 297.

⁵⁾ Walch Bd. 9, S. 1613. Vgl. die Moße zu Ps. 50 (51), 8 bei Nehm a. a. D. S. 17.

⁶⁾ Vorles. Bd. 1, S. 252. Vergl. ebdaß. das Vorhergehende S. 251.

⁷⁾ Vorles. Bd. 1, S. 170 f.

der Juden identifiziert wurde, während man es nach seinem geistlichen Sinne unterschiedslos mit dem Wort des neuen Testaments identifizierte.

In der Glosse zu den Psalmen macht Luther geltend, daß das Gesetz nicht ohne Geist war, daß es vielmehr im Geiste verstanden werden wollte und so auch von den Gläubigen der „alten Kirche“, von dem geistlichen Volke in der „jüdischen Kirche“ verstanden ist. David verstand das Geheimniß und den Geist der Buchstaben.¹⁾ Die Patriarchen sind in Ansehung der geistlichen Salbung, die sie empfangen haben, wahre Christen gewesen, ob sie wohl damals den Namen nicht führten.²⁾ Das Bild ohne den Geist enthielt nichts und konnte denen nicht helfen, welche nicht zugleich den Geist hatten.³⁾ Es war der fleischliche Sinn der Juden, welcher bloß den äußerlichen Buchstaben ohne den Geist erfaßte. Die Pharisäer haben den Geist im Gesetz zerstört.⁴⁾ Das ungläubige Judenthum hat die Kraft des Geistes im Buchstaben verborgen gehalten.⁵⁾ „Als es mit der altjüdischen Kirche zu Ende ging, so stiegen allerhand Verderber des Gesetzes auf, das geistliche Volk aber nahm ab, weil sie allein an dem Buchstaben beharrten, und also auch lanter buchstäbliche Lente machten. Daher war es nun Zeit, daß Christus kam.“⁶⁾ Die Juden sind unrein geworden in ihrem Wandel, weil sie den Geist von dem Buchstaben schieden und verwarfen, und das Gesetz nicht nahmen, wie es den Geist und das Zukünftige bedeutet, sondern als ein solches, welches erfüllen und genüge (non ut significantem — sed ut implentem et sufficientem). Und das ist die foeditas jenes Weibes, der Synagoge, gewesen, deren wegen Christus ihr den Scheidebrief gegeben hat.⁷⁾ Gefangen im Buchstaben und im Fleisch vermögen die Juden die geistlichen Dinge nicht zu verstehen, und deshalb haben sie auch das Leben nicht, sondern sind sie im Tode verschlossen, denn der Geist macht lebendig, das Fleisch aber nützt nichts.⁸⁾ Das Fleisch muß getödtet werden, damit

¹⁾ Walch Bd. 9, S. 1574.

²⁾ Ebdaß. S. 2244.

³⁾ Ebdaß. S. 2036.

⁴⁾ Ebdaß. S. 1563. Vgl. S. 1558.

⁵⁾ Ebdaß. S. 2510.

⁶⁾ Ebdaß. S. 2391. Vgl. S. 2375. Vgl. die Glosse zu Ps. 142 (143) bei Richm a. a. D. S. 25. Walch Bd. 9, S. 2141.

⁷⁾ Vorles. Bd. 2, S. 280 f. Vgl. ebdaß. Bd. 1, S. 84. Bd. 2, S. 334.

⁸⁾ Ebdaß. Bd. 1, S. 462.

der Geist lebe. Für die fleischlichen Juden, die den Geist verworfen hatten, war es das vernichtende Gericht Gottes über sie, als Gott sie gänzlich verwarf nach dem Fleisch und die Synagoge und das Gesetz „tödtete“, worin sie selbst doch das Leben zu haben meinten, aber vor Gott nicht hatten.¹⁾ Den Juden, welche nur an dem Buchstaben des Gesetzes kleben, bleibt das Evangelium ein verborgenes und verschlossenes Buch, wie der Apostel 2. Cor. 3 und 4 lehrt.²⁾

Geistlich verstanden ist das alte Gesetz einerlei mit dem neuen, desselben Inhalts mit dem Evangelium.³⁾ Die Schrift des alten Testaments enthält wie das Evangelium, die Schrift des neuen Testaments, die Barmherzigkeit und das Gericht, die beiden Theile, aus denen das Ganze der Lehre des Wortes Gottes besteht.⁴⁾ Im alten Testament lag schon das neue.⁵⁾ Denen, die das Gesetz recht brauchen, wird Christus in demselben gewiesen, zu welchem sie fliehen sollen, daß sie erlöst werden.⁶⁾ Gott hat dem israelitischen Volke das Evangelium verkünden lassen, das zur Zeit Christi noch mehr geoffenbart werden sollte.⁷⁾ Durch das Gesetz und die Propheten ist vorhergesagt von Christo und der Kirche.⁸⁾ Auch im Ceremonialgesetz zeugte Christus von den zukünftigen Dingen.⁹⁾ Der Glaube wird als die im Gesetz versprochene und bezeugte Wahrheit bezeichnet.¹⁰⁾

Bei dieser Identität zwischen dem geistlich verstandenen alten Gesetze und dem Evangelium übersieht Luther doch auch den Unterschied nicht, der zwischen ihnen, wie zwischen den Gläubigen des alten und des neuen Bundes, besteht. Haben beide, das alte und das neue Testament, denselben Inhalt, so haben sie ihn doch nicht in derselben Weise. Beide verhalten sich zu einander wie das Unvollkommene und

¹⁾ Ebdaj. S. 460 f.

²⁾ Walth Bd. 9, S. 2356.

³⁾ Walth Bd. 9, S. 1563. Vorles. Bd. 2, S. 167. 168. Bd. 1, S. 274.

⁴⁾ Vorles. Bd. 1, S. 84: „scriptura commendat misericordiam et iudicium (spiritualiter intellecta, ut fiat idem cum evangelio).“

⁵⁾ Walth Bd. 9, S. 2356.

⁶⁾ Ebdaj. S. 2037.

⁷⁾ Ebdaj. S. 2536 f. Vgl. S. 1609.

⁸⁾ Ebdaj. S. 1820. Vorles. Bd. 2, S. 297.

⁹⁾ Walth Bd. 9, S. 2196.

¹⁰⁾ Ebdaj. S. 1696. Vgl. S. 2251.

das Vollkommene.¹⁾ Im alten Gesetz ist der Geist noch in der Hülle des Buchstaben; erst im neuen Gesetz, im Evangelium, ist die helle Offenbarung Jesu Christi gegeben.²⁾ So kann denn Luther auch wieder sagen, daß das alte Testament nicht verstanden wird, bevor man das neue hat³⁾, daß das Evangelium im Gesetz verborgen gewesen sei, wie das Wasser im Fels, bis das Kreuz Christi dasselbe zerriß und spaltete.⁴⁾ Auch die Gläubigen des alten Bundes waren rechtlichaffene, recht auf Gott gerichtete Gläubige, aber sie hatten noch nicht den offenbarten Glauben, welcher unmittelbar auf Gott gerichtet ist durch Christus. Indem sie mit ihrem einfachen an den Buchstaben gebundenen Glauben auf die Verheißungen Gottes warteten, ohne den Geist aus dem Buchstaben auszuschließen, hatten sie nicht den bloßen Buchstaben, sondern sie hatten ihn so, wie er den Geist in sich birgt.⁵⁾ Die Gläubigen des alten Bundes waren rechtlichaffene Gläubige, aber sie waren noch nicht erleuchtet, sie waren rechtlichaffen und doch noch nicht gerecht durch die vollkommene Gerechtigkeit des Glaubens.⁶⁾ Die Synagoge hatte den Glauben, aber dieser Glaube war ein solcher, der erst zum vollendeten Glauben werden, erst zu einem andern Glauben übergeführt werden sollte.⁷⁾ Als Glaube an unsern Glauben bezeichnet Luther den Glauben der „alten“ Gerechten.⁸⁾ Dem Abraham hat Gott geredet von dem zukünftigen Glauben.⁹⁾ Und so kann dem Luther auch wieder von dem Glauben im alten Bunde sagen, er sei nur der Schatten des Glaubens in der christlichen Kirche gewesen.¹⁰⁾ Auch das Volk des alten Bundes war nicht ohne das Heil und das Licht und die Gnade, aber so, wie dies alles als zukünftiges verheißen war, hatte es dasselbe noch nicht, sondern es wurde verwahrt es zu haben, zu suchen und danach zu verlangen, verschlossen in dem Glauben, der geöffnet werden sollte.¹¹⁾ Die evangelische Gnade und die Gerechtigkeit des

¹⁾ Ebdaj. S. 1733. Vgl. ebdaj. S. 2069. Vorles. Bd. 1, S. 160 f.

²⁾ Walsh Bd. 9, S. 2283.

³⁾ Vorles. Bd. 1, S. 225.

⁴⁾ Ebdaj. S. 437. Vgl. Walsh Bd. 9, S. 1771 f.

⁵⁾ Vorles. Bd. 2, S. 255.

⁶⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 256.

⁷⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 381. Bd. 2, S. 289.

⁸⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 154.

⁹⁾ Walsh Bd. 9, S. 2251.

¹⁰⁾ Ebdaj. S. 1733.

¹¹⁾ Vorles. Bd. 2, S. 368.

Glaubens war immer vorhanden, aber noch nicht geoffenbart, sondern in ein räthselhaftes Wort gehüllt. ¹⁾

Die Bedeutung des alten Gesetzes sieht Luther darin, daß es die nothwendige Vorbereitung zum neuen Gesetz, zum Evangelium, zur Aufnahme Christi war. ²⁾ Das Gesetz war der Pädagog auf Christus. ³⁾ Auch dabei denkt jedoch Luther nicht bloß an das Gesetz im alten Testamente, sondern an das Ganze des alten Testaments. Gott hat das Gesetz, worin er zeitliche Güter verheißen und gegeben hat, dem Evangelium vorausgeschickt, damit die Gläubigen des alten Bundes mit Milch genährt würden und durch die zeitlichen Güter auf Gott selbst zu hoffen lernten. ⁴⁾ Durch das Gesetz des Moses ist die menschliche Natur auf die Gnade und das Heil Christi vorbereitet. Das menschliche Geschlecht kann nicht zu dem Wasser des Heils hingehen, es wird dazu nur, wie die Seele des Menschen, vorbereitet, indem das Verlangen nach der Gnade geweckt wird. So aber ist die menschliche Natur durch das Gesetz des Moses als durch einen Pädagogen zubereitet. Deshalb bittet das gläubige Volk im Gesetze, daß es eintrete in die Gnade und in die Kirche Christi. ⁵⁾

Diesen Aussagen über das alte Gesetz und sein Verhältniß zum neuen, zum Evangelium, zum neuen Testamente, stehen die entsprechenden Aussagen über das Verhältniß des letzteren zum ersteren zur Seite. Das Evangelium, das neue Gesetz, das Gesetz des Geistes ⁶⁾, ist die Erklärung des alten Testaments ⁷⁾, wie der Glaube der wahre geistliche Verstand des Gesetzes ist. ⁸⁾ Das Evangelium von den unsichtbaren Dingen giebt das Verständniß, durch welches das Gesetz enthüllt und erforscht wird. ⁹⁾ Ohne das neue Testamente kann das alte nicht erklärt werden. „Wenn das alte Testamente“, jagt Luther, durch „menschliche

¹⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 423.

²⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 265.

³⁾ Ebdaj. S. 289.

⁴⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 424. Vgl. Walch Bd. 9, S. 2038.

⁵⁾ Vorles. Bd. 1, S. 158 f. Vgl. Walch Bd. 9, S. 2414: „Das gläubige Volk der jüdischen Kirche, welches Christum im Glauben erwartet.“

⁶⁾ Vorles. Bd. 2, S. 192.

⁷⁾ Walch Bd. 9, S. 2393.

⁸⁾ Ebdaj. S. 2340.

⁹⁾ Vorles. Bd. 2, S. 304.

Sinne ohne das neue Testament kann erklärt werden, so will ich sagen, daß das neue Testament umsonst gegeben ist.“ Bei solchen Ausfagen hat Luther unter dem neuen Gesetz, dem Evangelium, das neue Testament im Auge, wie es ebenso wie das alte beides, Gesetz und Evangelium, in sich schließt. Wie im alten Testament das Ganze des Wortes Gottes, das aus Gesetz und Evangelium besteht, in der Weise des Buchstabens ist, so ist eben dieses Ganze im neuen Testamente in der Weise des Geistes, der geistlichen Vollendung.¹⁾

Aber wie das Evangelium, das neue Testament, die geistliche Vollendung des alten Testaments überhaupt ist, so ist es auch die geistliche Vollendung des Gesetzes im engeren Sinne, und häufig begegnen Ausfagen Luthers über das Evangelium, das Evangelium im weiteren Sinne, das Wort des neuen Testaments, welche von demselben gelten, insofern es Gesetz und zwar die geistliche Vollendung der Gesetzesoffenbarung ist. Es wird von ihm gesagt, daß es richtet, daß es ein Wort des Gerichts ist²⁾, und daß es den Zorn Gottes lehrt³⁾. Es ist ein eisernes Scepter.⁴⁾ Damit steht es in Uebereinstimmung, wenn von dem Evangelium gesagt wird, daß es Kreuz und Leben, Frieden und Krieg, Gutes und Böses, Armuth und Reichthum auflege, und daß dies die heilsame Mischung für dieses Leben sei, wo wir nach dem Willen Gottes die Güter des Geistes und die Uebel des Fleisches zugleich bekommen sollen.⁵⁾

Nit kann es scheinen, als ob Luther die Vollendung des Werks des Gesetzes, wie es zur Erkenntniß der Sünde wirken soll, dem Evangelium im engeren Sinn zuschreibe. Desters hebt er hervor, daß der Tod Christi offenbar gemacht habe, daß alle Menschen Sünder sind. Durch das Leiden Christi, jagt er, habe Gott bestätigt, was er bereits

¹⁾ Vorles. Bd. 1, S. 84: „Sed nunc, quia scriptura (die Schrift des alten Testaments ist gemeint) commendat misericordiam et iudicium (spiritualiter intellecta, ut fiat idem cum evangelio), ideo sic in spiritu (die Schrift im Geist, das neue Testament, das Evangelium im weiteren Sinne) quoque habet duas partes. quia misericordiam propinat animabus in spiritu et pacem et salutem — —, sed cum hoc in carne propinat crucem, iudicium et passiones Christi.“ Vgl. E. N. Bd. 21, S. 185 f.: „Dann die zwei Stück, iudicium et iustitiam, Gericht und Gerechtigkeit, wirkt das Wort Gottes allzeit.“

²⁾ Vorles. Bd. 1, S. 72 f. Bd. 2, S. 286. Bd. 1, S. 339.

³⁾ Walch Bd. 9, S. 2137. Vorles. Bd. 1, S. 112. S. 89 f.

⁴⁾ Ebdaf. S. 25.

⁵⁾ Ebdaf. S. 388.

durch die Propheten bezeugt habe, daß alle Menschen vor Gott in Sünden seien, da er wegen der Sünden der Menschen Christum habe leiden und sterben lassen.¹⁾ Das Wort vom Kreuze und das Evangelium ist dazu gesetzt, daß es alles, was zum alten Menschen gehört, verdamme und zerstöre, und alles, was zum neuen Menschen gehört, aufrichte und rette, indem es lehre, das Fleisch zu verurtheilen und zu kreuzigen und den Geist zu retten und zu erheben.²⁾ Dieselbe richtende Wirkung schreibt Luther auch der Auferstehung Christi zu, durch die das alte Leben gerichtet sei, indem Christus durch sie den Tod, das Fleisch und alles Verderben besiegt und das neue Leben angenommen habe.³⁾ Vornehmlich auch an solche Ausagen hat sich Agricola später angeschlossen. Bei Luther liegt denselben der antinomistische Sinn durchaus fern. Bei Luther drücken sie nur aus, daß die Verkündigung der Gnade, die uns Christus durch sein Sterben und Auferstehen erworben hat, daß, was uns das Gesetz über unsere Sünde lehren soll, als Voraussetzung einschließt und als solche mit ausspricht und bestätigt, so daß der Sinn der evangelischen Verkündigung nicht erfaßt werden kann, ohne daß mit ihr zugleich jene ihre Voraussetzung erfaßt wird. Das Evangelium, sagt Luther, predigt das, was Gott thut, und predigt dadurch die Ehre Gottes. So aber offenbart es die Schmach der Menschen, und indem es die Werke Gottes offenbart, zeigt es die Trägheit und Sünde der Menschen.⁴⁾ Luther unterscheidet bestimmt im N. Testamente von der evangelischen Verkündigung die Vollendung der Gesetzesoffenbarung durch die geistliche Erklärung des Gesetzes. Durch diese letztere wird nach ihm erwiesen, was die evangelische Verkündigung des N. Testaments als Voraussetzung einschließt und bestätigt, daß nämlich alle Menschen Sünder sind, auch die, welche sich wegen ihrer

¹⁾ Ebdaf. S. 188. Ebdaf. S. 110 f. Walch Bd. 9, S. 1842. 2384. Opp. exeg. Bd. 12, S. 5.

²⁾ Vorles. Bd. 2, S. 258.

³⁾ Ebdaf. Bd. 1, S. 392.

⁴⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 156. Vgl. Vorles. Bd. 2, S. 99. In der Auslegung des Vater-Unser führt Luther zu den einzelnen Bitten aus, wie sie uns zum ersten unser großes Elend und Verderben, unsere Sünde, erkennen lassen und sodann uns erheben, indem sie uns lehren, durch das Gebet Gottes Gnade und Hülfe zu erlangen. „Also hat ein jeglich Wort Gottes die Art, daß es erschreckt und tröstet, schlägt und heilet, zerbricht und bauet, reißt aus und pflanzet, demüthigt und erhebt.“ E. N. Bd. 21, S. 177, 180 u. a. St.

äußerlichen Erfüllung des Gesetzes für Gerechte halten und nicht als Sünder gelten wollen.¹⁾

Es ist einer der Grundgedanken der evangelischen Heilsordnung, wie sie Luther von Anfang an erfaßt hat, daß das Evangelium (im weiteren Sinne) neben der evangelischen Verkündigung auch die geistliche Erklärung des Gesetzes als mit derselben unauflöslich verbunden enthält. Die geistlichen Werke, sagt Luther, mußten aus dem Evangelium, nicht aus dem Gesetz offenbar gemacht werden, wie auch der Geist aus dem Evangelium gepredigt werden mußte, nicht aus dem Gesetz.²⁾ Das Evangelium ist die Sittenlehre der Gläubigen.³⁾ Christus ist der rechte Lehrer des Gesetzes Gottes.⁴⁾ Das Evangelium ist das geistliche Verständniß des Gesetzes (*spiritualis intelligentia legis*), welches die Menschen zur vollkommenen Erkenntniß der Sünde und ihrer selbst erzieht, damit es die Nothwendigkeit der Gnade darthue, und wer diese Erkenntniß hat, ist der Gnade am nächsten, da Gott den Demüthigen seine Gnade giebt.⁵⁾ Das Evangelium wird der Interpret des Gesetzes, die Offenbarung und Interpretation des alten Gesetzes genannt.⁶⁾ In der Schrift „*Decem praecepta*“ sagt Luther, der Dekalog, der nach dem Buchstaben laute, werde von Christus und den Aposteln im Geiste recht ausgelegt⁷⁾, gemäß der Absicht des Gesetzgebers.⁸⁾

Characteristisch für die Art, wie Luther im Evangelium (im weitern Sinn) Gesetz und Evangelium (im engern Sinn) von einander unterscheidet und mit einander verbunden denkt, characteristisch zugleich dafür, wie er die evangelische Heilsordnung in ihrem Mittelpunkte erfaßt, ist seine Unterscheidung zwischen einem doppelten Werk oder

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 160 f.: „Sed quomodo probetur, quod etiam ipsi sint peccatores, Christus docuit et Paulus, scilicet quia non implent legem spiritu, quia saltem corde peccant et concupiscunt, etsi non occidunt, tamen irascuntur, etsi non furantur, tamen avari sunt, etsi non moechantur, tamen concupiscunt, eum sine gratia concupiscentia non recedat. ut Rom. 7: Infelix ego homo, quis liberabit de corpore mortis hujus?“

²⁾ Vorles. Bd. 2, S. 168 f.

³⁾ Walch Bd. 9, S. 2125.

⁴⁾ Ebdaf. S. 2397.

⁵⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 152.

⁶⁾ Ebdaf. S. 159 und 197.

⁷⁾ Opp. exeg. Bd. 12, S. 130.

⁸⁾ Ebdaf. S. 114.

Amt des Evangeliums. Auf Grund von Jes. 28, 21 vñlegt er nämlich das Werk des Gesetzes zur Erkenntniß der Sünde, zur Tödtung des alten Menschen, als das Werk des Evangeliums, das ihm fremd ist, als das fremde Werk desselben zu bezeichnen, das es aber thun müßte, um sein eigenes Werk thun zu können.¹⁾ Das Werk Gottes, sagt Luther in einer Predigt, ist nichts anderes als Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit, Wahrheit, Sanftmuth, Güte, Freude und Heil wirken, denn ein Gerechter, Gütiger, Freudiger (*laetus*), Sanftmüthiger, Barmherziger kann nichts anders wirken, weil es seine Natur so mit sich bringt (*quia sic natura sua facit*). Aber zu diesem seinen eigenen Werke (*opus suum proprium*) kann er nur dadurch gelangen, daß er ein fremdes Werk, das ihm zuwider ist (*opus alienum et contrarium sibi*) annimmt, wie es Jes. 28, 21 heißt: *alienum est opus ejus. ut operetur opus suum*. Das fremde Werk Gottes besteht aber darin, Sünder, Ungerechte, Lügner, Traurige, Thörichte, Verlorene zu machen; nicht als ob er wirklich solche machte, sondern er zeigt durch dieses Werk den Menschen, was ihr Stolz nicht zugeben will, daß sie wirklich solche sind, damit sie in ihren eigenen Augen werden, was sie in Gottes Augen sind. Da Gott nur die gerecht machen kann, welche nicht gerecht sind, so ist er genöthigt, vor dem eigenen Werke der Gerechtmachung die Arbeit eines fremden Werks zu thun, um Sünder zu machen.²⁾ Das Evangelium, heißt es in einer andern Predigt, hat ein doppeltes Amt. Das erste besteht darin, das alte Gesetz auszulegen, wie der Herr Matth. 5 die Gebote: Du sollst nicht falsch schwören, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht tödten, auslegt. Dies geistliche Verständniß des Gesetzes tödtet, da es das Gesetz zu einem solchen macht, das nicht erfüllt werden kann, und bewirkt so, daß der Mensch an seinen Kräften verzweifelt und gedemüthigt wird. Dann, wenn der Mensch keinen Ausweg mehr weiß, nicht mehr weiß, was er thun, wohin er gehen soll mit einem solchen unmöglichen Gesetze beschwert, dann tritt das zweite, eigene und wahre Amt des Evangeliums ein, welches den verzweifelten Gewissen Hülfe und Heil verkündigt.³⁾ Das Evangelium macht den Menschen traurig und demüthigt ihn durch Erklärung des Gesetzes, um ihn durch Verkündigung der Gnade zu

¹⁾ Vorles. Bd. 2, S. 125.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 157 f.

³⁾ Ebdaj. S. 147 f.

erhöhen, es verwundet, um zu heilen, es tödtet, um lebendig zu machen, es führt in die Hölle, um wieder herauszuführen.¹⁾ So aber ist doch auch dieses fremde Werk des Evangeliums ein Werk der Gnade. Das Evangelium, indem es das Gesetz erklärt, zwingt zur Gnade zu gehen.²⁾ Luther sagt, auf diese Weise biete Gott die Gnade denen dar, welche dieselbe nicht suchen. Er bezieht die Worte: wie oft habe ich euch sammeln wollen, auf das Wirken Gottes durch das Gesetz.³⁾

Durch das Gesetz wird nach Luther die Vereitung zur Gnade gewirkt, und zu Ende geführt wird diese Vereitung durch die geistliche Erklärung des Gesetzes, deren Vollendung erst im neuen Testamente, auf der Stufe des Geistes, also nur in Verbindung mit dem Evangelium im neuen Testamente möglich ist. Die Vereitung zur Gnade, sagt Luther, geschehe durch das Wort Gottes, wenn man predige, daß alle Menschen der Sünde halber in Ungnade sind, und daß niemand ohne Gottes Gnade durch seine eigene Gerechtigkeit bestehen könne, wie Paulus Röm. 1 sage, daß im Evangelio Gottes Gnade und Zorn offenbart werde. Das habe das Volk in der Zeit des alten Gesetzes, das in seiner Gerechtigkeit „verblindet“ gewesen sei, nicht begriffen. Das geistliche Volk, welches durch die Taufe Christi neu geschaffen sei, könne es verstehen.⁴⁾ Ebendeshalb gehört auch der Täufer Johannes

¹⁾ Ebdaf. S. 148.

²⁾ Ebdaf. S. 149: „evangelium legem interpretans cogit ad gratiam ire.“ Vgl. opp. exeg. Bd. 12, S. 113.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 64. — Die Unterscheidung, welche Luther zwischen dem zwiefachen Werke des Evangeliums, dem ihm fremden und seinem eigenen Werke, macht, steht in Uebereinstimmung mit seinen Gedanken über das Verhältniß des Zorns zu Gott, der die allervollkommenste, die wesentliche Güte ist. Vieles, sagt er, werde in der Schrift von Gott ausgesagt, was er doch nicht selbst thue, aber weil er es durch Andere thun lasse, so führe die Schrift auf ihn zurück, was die Andern, die Kreaturen, thun. So sei es auch zu verstehen, wenn von Gott gesagt werde, daß er in seinem Zorn zu den Menschen rede. Denn der Zorn sei nicht sein Zorn, weil er in ihm selbst wäre, sondern weil die Kreatur, in der der Zorn ist, Gottes sei und auf seinen Befehl den Gottlosen Böses zufüge. Er selbst bleibe in sich ganz ruhig und still, ungestört der vollkommenen Güte. Denn so gut sei Gott, daß das, was er unmittelbar thue, nichts als die höchste Freude und die höchste Ergözung sei. Indem Gott selbst sich von den Gottlosen wende und in seiner vollkommenen Güte verharre, gebrauche er die Kreaturen, daß eine der andern Böses zufüge. (Vorles. Bd. 1, S. 20.) Der Herr, heißt es an einer andern Stelle (ebdaf. S. 236), kann nur Frieden reden; das Wort des Moses ist nicht das Wort des Herrn selbst, durch dasselbe redet der Herr nur mittelbar.

⁴⁾ E. N. Bd. 37, S. 410. 414.

dem neuen Testament an, denn er macht das Gesetz in seinem geistlichen Sinne geltend, als der unmittelbare Vorgänger und Bahnbereiter des Herrn. In der Predigt des Täufers: „Thut Buße und bekehret euch, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“, sieht Luther Gesetz und Evangelium auf der Stufe des neuen Testaments, des Geistes. Es heißt in einer Predigt, der Interpret des Gesetzes, das Evangelium, sage: thut Buße und bekehret euch, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Indem es so zu Allen sage: thut Buße und bekehret euch, klage es Alle als Sünder an, und verkünde es so Trauriges und Böses, übe es sein ihm fremdes Amt aus. Indem es sage: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, bringe es die angenehme und frohe Botschaft, worin sein eigenes Amt bestehe. Und diese Verkündigung bringe die Entscheidung herbei. Denn die Einen glaubten der Predigt des Johannes und erkannten an, daß sie, wie Johannes predige, Sünder seien, möchten sie sich dessen bewußt sein oder nicht, sie glaubten dem Johannes mehr als sich. Und diese seien durch Johannes dem Herrn bereitet zum vollkommenen und auserwählten Volk, denn sie seien empfänglich für die Gnade, hungern nach der Gerechtigkeit, sie seien die Weinenden, die nach Trost verlangen, die Armen am Geist, die Sanftmüthigen und Leutsamen. Deshalb komme Christus, das Reich Gottes, zu ihnen, der ja gekommen sei, die Sünder selig zu machen. Die Andern aber glaubten in ihrer vermeintlichen Gerechtigkeit nicht, daß das Wort des Johannes wahr sei, noch auch, daß es sich auf sie beziehe, sie sagten vielmehr, daß sie gerecht seien, daß sie von keiner Sünde wüßten, daß das Reich Gottes schon längst zu ihnen gekommen sei.¹⁾

Da das Gesetz im engeren Sinn, wie es Theil des Wortes Gottes im N. Testament ist, nichts anderes ist als das geistlich erklärte alte Gesetz, so bezeichnet Luther auch wohl die beiden, Gesetz und Evangelium, wie sie als die beiden Theile des Wortes Gottes zusammengehören, als das alte und neue Gesetz, indem er darunter das geistlich erklärte alte Gesetz und das Evangelium (im engeren Sinn) versteht, so daß er also unter altem und neuem Gesetz Gesetz und Evangelium meint, wie sie jetzt die beiden Theile des Wortes Gottes bilden. Die Schrift des alten Gesetzes, sagt Luther, werde jetzt nur geistlich verstanden. Geistlich

¹⁾ Opp. lat. v. n. Bd. 1, S. 159 f. Vgl. Ausleg. d. sieben Büch. 3. Bf. 102, 15. C. N. Bd. 37, S. 411 (im ursprünglichen Text).

verstanden sei das alte Gesetz nichts anderes als die Kreuzigung des Fleisches. Das neue Gesetz aber sei das Heil und die Befreiung des Geistes. Und so passe zum alten Gesetz alles, was sich auf die Vernichtung des alten Menschen, zum neuen Gesetz aber alles, was sich auf die Erbauung des neuen Menschen bezieht. Jenes sei das Gericht, dieses die Gerechtigkeit, jenes der Zorn, dieses die Barmherzigkeit, jenes hart, dieses süß. Sie beide seien die zwei Flügel der Cherubim, die beiden Flügel des Weibes Apoc. 12, 14, und die Flügelpaare der Thiere Esch. 1. Denn es genüge nicht, den alten Menschen zu schwächen, wenn nicht der neue gestärkt werde; es sei nicht genug, das Fleisch zu kreuzigen, wenn nicht auch der Geist frei gemacht werde.¹⁾ Deshalb soll ein jeder Lehrer beide Testamente haben, dem Wort des Herrn gemäß, daß ein Schriftgelehrter, der zum Himmelreich gelehrt ist, einem Hausvater gleich sein soll, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorträgt, weil er von dem neuen und alten Menschen reden soll und lehren, wie dieser zerstört und jener erbaut wird.²⁾

Aus der obigen Darstellung wird hervorgegangen sein, wie in den Aussagen über die beiden Testamente und ihr Verhältniß zu einander das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium und damit zugleich die evangelische Heilsordnung in ihren Grundlinien immer bestimmter zur Erfassung kommt. Gesetz und Evangelium verhalten sich zu einander wie Gericht und Gerechtigkeit (*judicium et justitia*) oder wie Gericht und Barmherzigkeit (*judicium et misericordia*), — die Gerechtigkeit ist das Werk und die Gabe der Barmherzigkeit. Das Werk des Gesetzes ist die Zerstörung des alten Menschen, das des Evangeliums die Erbauung des neuen Menschen. Die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott ist allein das Werk der Barmherzigkeit Gottes, der Gnade, welche das Evangelium verkündigt; sie kommt nicht aus dem Gesetz als das Werk des Menschen, der dasselbe erfüllt. Durch das Gesetz werden die Menschen nur zur Gnade bereitet, indem sie durch dasselbe zu Sündern gemacht, d. h. zur Erkenntniß ihrer Sünde gebracht werden, so daß sie in der Gnade die ihnen von Gott im Evangelium dargebotene Rettung suchen.

Die Aussagen Luthers haben so den Satz zur Voraussetzung, daß

¹⁾ Bortol. Bd. 2, S. 196 ff.

²⁾ Ebdaf. S. 200.

durch das Geſetz die Erkenntniß der Sünde gewirkt wird, den Satz, in welchem Paulus im Römerbrieſe die Lehre über die Wirkung des Geſetzes hiñſichtlich der Gerechtmachung des Menſchen zuſammenfaßt, indem er die Gerechtigkeit aus dem Geſetz beſtreitet und dagegen die Gerechtigkeit Gottes, die eine Gerechtigkeit aus dem Glauben iſt, lehrt. Von Anfang an ſteht der Satz, daß durch das Geſetz Erkenntniß der Sünde gewirkt wird, auf Grund der Lehre des Apoſtels im Römerbrieſe für Luther feſt, wie ja denn dieſer Satz ihm auch in der Lehre Auguſtins entgegenkam. Oſt hebt Luther ausdrücklich hervor, daß durch das Geſetz Erkenntniß der Sünde gewirkt wird. „Per legem cognitio peccati.“¹⁾ Das Geſetz, ſagt er, iſt ein Licht, durch welches erkannt werden ſoll, was der Menſch iſt, nämlich Welt und Fleiſch, und wie weit wir von Gott entfernt ſind.²⁾

Dabei legt Luther von Anfang an das entſcheidende Gewicht darauf, daß das Geſetz nur dann die wahre Erkenntniß der Sünde wirken kann, wenn es geiſtlich verſtanden wird. Die Selbſtgerechtigkeit derer, welche meinen, durch Erfüllung des Geſetzes vor Gott gerecht werden zu können, ruht auf einer Veräußerlichung des Geſetzes. Durch die Enthüllung des geiſtlichen Sinns des Geſetzes wird ihr der Grund und der Halt genommen.³⁾ Der hiermit bezeichnete Gedankenkreis hat in der Entwicklung der Lehre Luthers von Anfang an die größte Bedeutung gehabt. Schon in der Zeit vor dem Ablaßſtreit hat Luther in einer Reihe von Predigten über den Dekalog, welche er ſeit dem Sommer 1516 bis in das Jahr 1517 hinein gehalten hat, und aus welchen die 1518 veröffentlichte Schrift „Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo“ entſtanden iſt, die geiſtliche Erklärung des alten Geſetzes

¹⁾ Vgl. 3. B. Vorſch. Bd. 1, S. 80. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 64, S. 161. Opp. exeg. Bd. 12, S. 3 u. a. Et.

²⁾ Opp. exeg. Bd. 12, S. 151.

³⁾ Unter den Theſen pro Biblia (opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 319 f.) finden ſich die folgenden Sätze. Theſ. 63: „Ergo assidue peccat, qui extra gratiam Dei est, non moechando, non furando.“ Theſ. 64: „Sed sequitur. peccat, non spiritualiter legem implendo.“ Theſ. 65: „Spiritualiter non occidit, non moechatur, non furatur, qui nec irascitur, nec concupiscit.“ Theſ. 66: „Extra gratiam Dei adeo impossibile est, non irasci, non concupiscere, ut nec in gratia satis it fieri possit ad legis perfectionem.“ Theſ. 67: „Hypocritarum est justitia, opere et foris non occidere, non moechari etc.“ Theſ. 68: „Gratiae Dei est, non concupiscere, nec irasci.“ Theſ. 69: „Impossibile est itaque legem impleri sine gratia Dei ullo modo.“

gegeben, die ihre classische Vollendung in dem ersten Hauptstück des Katechismus finden sollte.

Nach ihrem Wortlaute gehen die Gebote des Decalogs auf die Werke, indem sie bestimmte einzelne Thatjünden verbieten und ebenso bestimmte einzelne gute Werke fordern. Der Decalog ist seinem nächsten buchstäblichen Sinne nach eine *lex operum*. So kann man die Gebote desselben so verstehen, als ob ihr Sinn allein auf die Werke gehe, die sie verbieten oder gebieten. Aber dann wird die Sünde des Herzens selbst durch sie nicht getroffen, und ebenjowenig die von Gott geforderte innere Gerechtigkeit des Herzens durch sie offenbart. Es erscheint dann eine Erfüllung derselben möglich, welche von der Beschaffenheit des Herzens unabhängig ist. Auch die äußere im amor sui wurzelnde Erfüllung erscheint dann als Erfüllung der Forderung des Gesetzes. Ganz anders stellt sich dagegen alles, wenn das Gesetz geistlich verstanden wird. Wie das Gesetz des Buchstabens aufbläht, so demüthigt es und führt es zu Christo geistlich verstanden.¹⁾ In den Vorlesungen zu den Psalmen unterscheidet Luther zwischen *peccata legalia* und *peccata spiritualia* und sagt von den Juden, sie hätten nur die ersteren groß geachtet. Aber um dieser Abscheulichkeit willen habe Christus der Synagoge den Scheidebrief gegeben.²⁾ Das Gesetz, welches geistlich ist, richtet sich als solches nicht bloß auf das Äußere der Werke, sondern zugleich und zuerst auf die Rechtsbeschaffenheit des inneren Menschen, des Herzens.³⁾ Nach seinem geistlichen Sinn verbietet das Gesetz nicht bloß die äußern Thatjünden, sondern auch die Sünde im Herzen, den Zorn, den Haß, die böse Lust.⁴⁾ Nach seinem geistlichen Sinn verbietet das Gesetz auch die böse Lust selbst mit ihren ersten unwillkürlichen Bewegungen und läßt so die böse Lust selbst, wie sie mit der Erbünde unserer Natur anhaftet und die Wurzel und Quelle aller actualen Sünden ist, als Sünde, die uns vor Gott schuldig macht, erkennen.⁵⁾ Eben das macht

1) Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 159 ff. Vgl. ebdaj. S. 152.

2) Vorles. Bd. 2, S. 95. Vgl. ebdaj. S. 97.

3) Opp. lat. Bd. 12, S. 89.

4) Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 147 f. u. a. St. Vgl. Opp. lat. Bd. 12, S. 4.

5) Vgl. 3. B. opp. lat. Bd. 12, S. 213. Mit dem Apostel sieht Luther den geistlichen Sinn der beiden letzten Gebote in dem Verbot der bösen Lust selbst und ihrer *primi motus*. (Ebdaj. S. 209.) Aber nicht bloß diese beiden letzten Gebote richten sich nach ihrem geistlichen Sinne gegen die böse Lust selbst. Alle Gebote,

Luther im Gegensatz gegen die eigene Gerechtigkeit mit besonderm Nachdruck geltend. Darauf kommt es vor allem an, daß das Gesetz nach seinem durch das Evangelium offenbar gemachten geistlichen Sinne auch die böse Lust selbst, wie sie uns angeboren ist, als Sünde erkennen läßt.¹⁾ Die Gebote fordern eine vollkommene Reinheit von der Sünde. Sie fordern, daß wir ohne alle böse Lust sind, weil wir ganz rein und heilig und unbesleckt sein sollen.²⁾ Und wie die Gebote nach ihrem geistlichen Sinne eine vollkommene Reinheit von der Sünde bis in den Grund des Herzens hinein fordern, so fordern sie die vollkommene positive Rechtschaffenheit nicht bloß der Werke, sondern vor allem auch des Herzens. Sie fordern, daß der Wille des Menschen der gute Wille des Geistes sei, der das Gute freiwillig und gern will und thut.³⁾ Nach ihrem geistlichen Sinn schließen die Gebote, auch wenn sie negativ gesagt sind, nämlich als Verbote, welche die Sünde verbieten, doch zugleich die positive Forderung des entsprechenden Guten ein. Luther richtet sich gegen „gewisse Neutrale“ (neutrales quosdam), welche sagen, man könne in einem Stande sein, da man weder liebt

indem sie die Sünde im Herzen verbieten, verbieten damit auch den innersten Grund der Sünde im Herzen, welcher noch hinter der Zustimmung des Herzens zu den aufsteigenden Begehungen und diesen selbst liegt, die böse Lust selbst, den „fomes“ der Begehungen. Zimmer, sagt Luther in der Auslegung zum 5. Gebot, muß man bedenken, daß nicht bloß der Zorn, sondern auch der Zunder des Zornes und der ganze Adam getödtet werden soll, der Baum mit den Früchten und mit der Wurzel. „Non enim praecepta“, fährt Luther fort, „sicut tantum sunt discenda, ut scias confessionem facere, quia iste fomes non pertinet ad confessionem, sed tantummodo opera, neque tollitur per confessionem, quia neque per baptismum, sed ad cognoscendum peccatum, et quid faciendum tibi sit, et quid a Deo petendum, per legem enim cognitio peccati, quia praeceptum Dei plus requirit, quam possumus.“ Ebdaß. S. 123.

¹⁾ Ebdaß. S. 170: „Ac per hoc jam patet, quomodo per legem sit cognitio peccati, qui concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret: Non concupisces Ro. 7, scilicet quia solum opus peccatum putabatur. Igitur non satis est, ut opere non moecheris, non satis, quod verbo sis pudicus, et adpectu aut alio quovis signo. Imo ne hoc satis, quod corde non consentias, nisi etiam tandem purus fias ab ipsis motibus malis intus ebullientibus. Ideo non nisi gemitus pro gratia Dei superest, cum Apostolo Rom. 7: Infelix ego homo, quis liberabit me de morte corporis hujus?“

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 197. Opp. lat. Bd. 12, S. 178: „Lex Dei immaculata requirit, ut prorsus nulla sit concupiscentia, sed tota et omnino immaculata munditia“ u. f. w.

³⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 112. 113.

noch haßt. Entweder liebt oder haßt der Mensch seinen Nächsten.¹⁾ Ohne Haß, wie das 5. Gebot fordert, kann nur der sein, welcher milde und von Herzen sanftmützig und geduldig und ruhig und friedfertig ist.²⁾ Dasselbe gilt von den übrigen Geboten.³⁾ Die negative Form ist nach Luther gewählt, weil sie schärfer ist als die affirmative, denn es wird so das Gute mit völligem Ausschluß des Bösen, das noch neben demselben sich behaupten möchte, gefordert.⁴⁾ Der scholastischen Lehre vom bonum morale gegenüber macht Luther geltend, daß die Gebote die vollkommene Rechtsbeschaffenheit fordern, daß sie „in caritate“ gehalten sein wollen und also nicht durch die natürliche Tugend des amor amicitiae gegen Gott erfüllt werden, die man semipelagianisch von der theologischen Tugend der caritas, welche auf der Eingießung der Gnade beruhe, unterschied.⁵⁾

Wird das Gesetz so geistlich verstanden, so fordert es allerdings Unmögliches, denn niemand kann erfüllen, was das Gesetz so verstanden fordert. Aber aus dem Gesetz soll auch nicht die Gerechtigkeit kommen. Es soll die Erkenntniß unserer Sünde und unseres Unvermögens wirken. Man braucht daher nicht zu verzweifeln, wenn man sieht, daß uns unmöglich ist, was das Gesetz fordert. Was uns unmöglich ist, ist Gott möglich. Das Gesetz recht und geistlich verstanden macht den Menschen erschrecken und zwingt ihn, gedemüthigt zur Gnade seine Zuflucht zu nehmen.⁶⁾ Luther warnt bei der Erklärung des 1. Gebots mit allem Ernst vor der „Glosse“, wonach man sage, Gott verlange

¹⁾ Ebdaf. S. 116.

²⁾ Ebdaf. S. 127. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 149.

³⁾ Luther führt diesen Gesichtspunkt opp. lat. Bd. 12, S. 127 ff. im Einzelnen näher aus.

⁴⁾ Ebdaf. S. 4.

⁵⁾ Ebdaf. S. 125 ff.

⁶⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 121 f. Ebdaf. S. 123: „Sed hic clamant: Ergo impossibilia praecepit? Haec est blasphemia. Ergo injuste damnat? Respondeo: Non, sed ideo praecepit, ut misereatur, et humiliat ad gratiam quaerendam.“ Vgl. opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 147 f.: „Haec autem intelligentia legis spiritualiter multo magis occidit, quia facit legem impossibilem impletu, ac per hoc hominem de suis viribus desperatum et humiliatum, quia nullus est sine ira, nullus sine concupiscentia, tales sumus ex nativitate. Quid autem faciet, quo vadet homo tam impossibili lege pressus? Hic, hic, jam venit officium evangelii secundum et proprium et verum, quod nuntiat desperatae conscientiae auxilium et remedium: cuius officii sunt haec verba: venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. et iterum, confide, mi fili, remittuntur tibi peccata tua.“ Vgl. ferner Vorles. Bd. 2, S. 304.

nicht, daß dies Gebot in diesem Leben erfüllt werde. Dadurch werde die schädlichste Sicherheit hervorgerufen. Wenn man nicht anerkenne, daß man verbunden sei, dies Gebot zu erfüllen, wie es dann durch dasselbe zur Erkenntniß der Sünde, zur Furcht vor dem Gericht Gottes, zur Demüthigung, und also zur Erlangung der Gnade, der Rechtfertigung und des Heils, kommen sollte? ¹⁾ Das Evangelium, heißt es in einer Predigt, macht die Sünde groß, indem es den Sinn des Gebots erweitert, so daß kein Gerechter gefunden werden kann, der das Gesetz nicht übertritt. ²⁾ Der fleischliche Sinn, welcher sich auch dem Gesetze gegenüber zu behaupten sucht, widerstrebt dem geistlichen Verständniß desselben, sucht vielmehr am Buchstaben festhaltend auch den buchstäblichen Sinn des Gesetzes immer mehr einzuschränken. Dem sündigen Menschen gegenüber muß daher das Gesetz nach seinem geistlichen Sinn ausgelegt werden, und das geschieht durch das Evangelium. ³⁾ Die Selbstgerechten wollen die Erklärung des Gesetzes durch das Evangelium nicht annehmen. Der „Stolze“ trägt es sehr unwillig, daß seine Werke, in denen er sich gefällt und auf die er stolz ist, als unrein und schimpflich verklagt werden. ⁴⁾ Wer aber das geistliche Verständniß des Gesetzes hat, ist der Gnade am nächsten, denn den Demüthigen giebt Gott seine Gnade. ⁵⁾ Wird durch das Gesetz nach seinem geistlichen Sinne die eigene Gerechtigkeit in ihrem Grunde zerstört, so wird sie durch dasselbe zugleich als Sünde und zwar als die schwerste Sünde offenbar gemacht und verurtheilt. Sie ist Abgötterei, denn der Selbstgerechte setzt im Handel der Gerechtigkeit vor Gott seine Zuversicht auf sich selbst, macht seine eigene Weisheit und Gerechtigkeit an der Stelle des wahren Gottes zu seinem Idol. Die Seele der Selbstgerechtigkeit ist der Stolz, die Sünde, in welcher der Mensch von Gott abfiel und sich selbst zum Idol wurde. ⁶⁾

¹⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 59 f. Vgl. opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 153, wo Luther die Einrede zurückweist, die Gebote seien nicht gegeben, daß sie nothwendig erfüllt werden müßten, sondern nur als vorgezeichnetes Ziel (meta signata) — als sittliches Ideal, wie wir heute sagen würden —, wonach das Leben beßert, welchem es immer mehr angenähert werden müßte.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 161.

³⁾ Ebdaß. S. 159, 161.

⁴⁾ Ebdaß. S. 157.

⁵⁾ Ebdaß. S. 152.

⁶⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 53 ff. Vgl. ebdaß. S. 212 f.; ferner S. 20, 99, 220.

Sehr bestimmt unterscheidet Luther übrigens, wie noch hervorgehoben zu werden verdient, den geistlichen Sinn des Gesetzes von dem allegorischen oder mystischen Sinne. Darauf, daß man das Verhältniß zwischen dem A. und N. Testamente als das zwischen Buchstabe und Geist faßte, stützte sich die allegorische Auslegung des A. Testaments, die davon ausging, daß unter dem buchstäblichen Sinne des alttestamentlichen Schriftworts als ein anderer der im N. Testament enthüllte geistliche Sinn verborgen liege. Auch Luther, wie wir gesehen haben, theilte in jener Zeit noch die allegorische Auslegung des A. Testaments. So lag für ihn die Gefahr nahe, den Unterschied zwischen dem buchstäblichen und dem geistlichen Sinne des Gesetzes mit dem Unterschiede zwischen dem buchstäblichen und dem allegorischen oder mystischen Sinne des N. Testaments, des „alten Gesetzes“, zu verwechseln. Allein ausdrücklich wehrt Luther das ab. In diesem für die Erfassung der evangelischen Heilsordnung entscheidenden Punkte ist er bereits von dem Falschen und Unsichern der allegorischen Auslegung frei und zwar in bewußtester Weise. Unter dem geistlichen Sinne des Gesetzes, so macht er geltend, ist etwas anderes als der allegorische, tropologische und anagogische Sinn zu verstehen. Das Gesetz heißt geistlich, nicht weil es „mystisch“ wie die Bilder und Mysterien zu verstehen wäre, sondern weil es allein durch den Geist erfüllt wird, und den Geist fordert, d. h. nur erfüllt wird, wenn es von Herzen und mit fröhlichem Willen erfüllt wird, welcher Geist nicht in uns ist, sondern durch die Gnade des Heiligen Geistes gegeben wird. Paulus, so hebt Luther hervor, meint Röm. 7, wenn er sagt, daß das Gesetz geistlich ist, eben das, was mit den Worten des Dekalogs ausdrücklich ausgesprochen ist.¹⁾

Die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott.

Mit der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten stand für Luther fest, daß die Gerechtigkeit dem Menschen nur als die Gabe der freien göttlichen Barmherzigkeit ohne alles eigene Verdienst zu Theil werden kann. Ueberall ist Luther gegen die eigene Gerechtigkeit des Menschen gerichtet. Dieser Gegenatz geht als der Grundgedanke der Lehre Luthers durch alles hindurch. Der eigenen Gerechtigkeit des Menschen (*justitia propria*, *justitia sua*) stellt er die Gottesgerechtigkeit,

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 149. Opp. lat. Bd. 12, S. 112. 113.

justitia Dei, justitia Christi, entgegen, dem statuere suam justitiam das subjeci justitiae Dei.¹⁾

Der Gegensatz Luthers gegen die semipelagianische Lehre der Scholastik von dem Moralisch-Guten fand, wie wir sahen, seinen Abschluß darin, daß er in Uebereinstimmung mit dem Satze von der gänzlichen Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten den damit gegebenen weiteren Satz aufstellte, daß man nicht durch das Thun gerechter Werke gerecht werde, sondern daß man zuvor gerecht geworden sein müsse, um gerechte Werke thun zu können. „Non effieimur justii justa operando, sed justii facti operamur justa.“ Daraus folgt, daß der gute Wille nicht der Gnade vorangehen kann; derselbe kann nicht etwas zuvor geben, das ihm wiedervergolten würde.²⁾ Man muß zuvor durch die Gnade geheilt sein, ehe man das wahrhaft Gute thun kann; durch eigenes Streben und durch die eigenen Kräfte gelangt man nicht dazu.³⁾ Durch kein menschliches Werk, sondern allein durch die Gnade Gottes und die Wirkung des Heiligen Geistes wird der Gläubige gerecht und wiedergeboren.⁴⁾ Ohne jedes Werk von unserer Seite wird die Gerechtigkeit durch die Gnade gegeben.⁵⁾ Durch die Gnade allein wird der Gläubige gerecht.⁶⁾ Alles unser Gutes haben wir von Gott.⁷⁾ Die Gerechtigkeit ist vom Himmel her, nicht von der Erde.⁸⁾ Da wir nach Augustin, sagt Luther, una massa perditionis sind, so kann man allein durch die reine Gnade Christi ohne alles Verdienst gerecht werden.⁹⁾ Mit Augustin, dem „Vertheidiger der Gnade“, und mit dem „allerheiligsten“ Apostel, dem „Prediger der Gnade“, sagt Luther, daß es nicht an dem Wollen und Laufen des Menschen, sondern an dem

¹⁾ Man vgl. z. B. in der Glosse zu den Psalmen Walch Bd. 9, S. 2402. 1673. 2488. 2409. 2496. 2533. Vorles. Bd. 1, S. 21. 59. 99. 110. 131. 132. 133. 143. 144. 264. 329. 330. 333. 400. Bd. 2, S. 70. 73. 109. 130. 133. 220. 221. 264. 301. 362. 363. 364. 365. 382. 383. Für justitia Christi vgl. ebdaf. Bd. 2, S. 362. 363. 373. Für justitia Dei in Christo Bd. 2, S. 297. Für statuere suam justitiam statuere Bd. 1, S. 19. 21. 35. 41. 218. 329. 457. Für statuere suam justitiam und subjeci justitiae Dei Bd. 1, S. 18. Bd. 2, S. 387. 324.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 246.

³⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 4 f.

⁴⁾ Vorles. Bd. 1, S. 342.

⁵⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 186. 188.

⁶⁾ Vorles. Bd. 1, S. 342.

⁷⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 112. 113.

⁸⁾ Vorles. Bd. 2, S. 70 f.

⁹⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 55.

Erbarnten Gottes liegt, der nur verdiente Strafe, aber nur unverdiente Barmherzigkeit ertheilt.¹⁾ In der Glosse zu den Psalmen wird es immer wieder ausgesprochen, daß die verheißene Gnade den Glenden ganz umsonst geschenkt wird, daß wir ohne unser Verdienst selig gemacht werden, Gnade erlangen.²⁾ Wer glaubt, zur Gnade dadurch zu gelangen, daß er thut, was er aus eigener Kraft kann (quod in se est), fügt nur Sünde zu Sünde, so daß er doppelt schuldig wird. Denn wenn er thut, quod in se est, sündigt er, sucht er nur das Seine. Meint er aber, durch dies Thun der Gnade würdig und zu derselben geschickt zu werden, so fügt er noch stolze Vermessenheit hinzu und hält Sünde nicht für Sünde, Böses nicht für Böses, was eine sehr große Sünde ist.³⁾ Ein Sichbereiten, Sichdisponiren zur Gnade aus eigener Kraft ist schlechthin unmöglich. Außer der Gnade kann man die Gebote schlechterdings nicht halten und sich weder de congruo noch de condigno zur Gnade bereiten, sondern man bleibt nothwendig unter der Sünde.⁴⁾ Auf Seiten des Menschen, so erklärt Luther in den Thesen pro Biblia, geht nichts als Unbereitschaft, ja nichts als Widerstand gegen die Gnade derselben vorher.⁵⁾ Allerdings muß der Mensch zur Gnade bereitet werden, um sie empfangen zu können.⁶⁾ Aber auch diese nothwendige Bereitung zur Gnade ist nicht das Werk des Menschen aus eigener Kraft, sondern das Werk der Gnade, deren erstes Werk eben in dieser Bereitung zur Gnade besteht.⁷⁾ Luther macht geltend, daß man zuerst Gott suchen muß, ehe er sich von uns finden lassen kann, daß man ihn bitten muß, um die Gabe der Gnade von ihm zu

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 249.

²⁾ Walsch Bd. 9, S. 2402. 1642. 1654. 1698. 1706. 1732 f. 2315 u. a. Et. Vgl. Vorles. Bd. 2, S. 276 f.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 397.

⁴⁾ Ebdaß. S. 248.

⁵⁾ Thes. 30: „Ex parte autem hominis nihil nisi indispositio, imo rebellio gratiae gratiam praecedat.“

⁶⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 170. Vorles. Bd. 1, S. 158 f.

⁷⁾ E. N. Bd. 37, S. 410: „Die Steine Zion sind die Auserwählten Gottis, dieselben werden durch die Propheten Aposteln und Prediger bereit zu der Gnaden.“ S. 409: „Ich kann nicht zu dir kommen, darum, mein Gott, stehe auf, und komm du zu mir, und hole mich zu dir.“ Vgl. E. N. Bd. 21, S. 184: „Gottes Gnaden und sein Reich, mit allen Tugenden, muß zu uns kommen, sollen wir es überkommen, wir mögen nimmermehr zu ihm kommen: gleichwie Christus zu uns vom Himmel auf Erden kommen ist, und nit wir von der Erden zu ihm gestiegen sein in den Himmel.“

empfangen; aber er fügt zugleich hinzu, daß darin der Pelagianismus bestehe, wenn man das eine, das Suchen, das Verlangen nach Gott der Natur, und nur das andere, daß sich Gott von uns finden lasse, der Gnade zuschreibe. ¹⁾

Im Gegensatze gegen die „eigene“, gegen die „menschliche“ Gerechtigkeit erfaßt Luther die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott als eine Gottesgerechtigkeit, als eine von Gott gewirkte und geschenkte Gerechtigkeit. Wie Luther in der Vorrede zur Ausgabe seiner lateinischen Werke im Jahr 1545 erzählt, hatte ihm der Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ, wie er Röm. 1, 17 gebraucht wird, große Schwierigkeiten bereitet; an das Verständniß dieses Begriffs hatte sich für ihn das Hindurchringen zur bestimmten Erfassung der evangelischen Lehre von der Gerechtigkeit vor Gott geknüpft. Das einzige Wort „justitia Dei revelatur in illo“ (Röm. 1, 17), sagt Luther in jener Vorrede, habe seinem Verständnisse des Römerbriefs lange im Wege gestanden. Nach der hergebrachten Auslegung habe er das Wort „Gerechtigkeit Gottes“ philosophisch von der formalen oder activen Gerechtigkeit verstanden, durch welche Gott gerecht ist und nach welcher er die Sünder und Ungerechten straft. Zuletzt habe sich ihm aus dem Zusammenhange der Worte, aus den nachfolgenden erklärenden Worten: „wie geschrieben steht: der Gerechte wird aus dem Glauben leben“, das Verständniß erschlossen. Er habe angefangen, unter der Gerechtigkeit Gottes, welche im Evangelium offenbart wird, die passive zu verstehen, vermittelt welcher der barmherzige Gott uns rechtfertigt durch den Glauben, eben nach dem Wort: der Gerechte lebt aus dem Glauben. Da habe er sich, fügt Luther hinzu, als völlig wiedergeboren gefühlt, während ihm bis dahin das Wort „Gerechtigkeit Gottes“ verhaßt gewesen sei; es sei ihm gewesen, als sei er durch die geöffneten Pforten in das Paradies eingetreten. ²⁾ Wenn Luther diesen bedeutungsvollen Fortschritt im Verständnisse des paulinischen Begriffs der δικαιοσύνη θεοῦ erst in die

¹⁾ Thej. pro Bibl. 23: „Illae autoritates: Convertimini ad me, et convertar ad vos. Item: Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. Item: Quae-rite et invenietis. Item: Si quaesieritis me, inveniar a vobis, et iis similes, si dicatur, quod unum naturae, alterum gratiae sit, nihil aliud quam quod Pelagiani dixerunt asseritur.“

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 22 f.

Zeit vor dem Beginne der zweiten Vorlesung über die Psalmen im Jahr 1519 setzt, so stimmt das mit der in seinen Schriften aus der Zeit vor dem Ablassstreit vorliegenden Thatsache nicht überein. Die richtigere Erklärung des paulinischen Begriffs der Gerechtigkeit Gottes findet sich bereits in den frühesten Schriften Luthers. Sie findet sich bereits in der ersten Psalmenerklärung.¹⁾ Sehr präcis wird diese Erklärung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes in der Auslegung der sieben Bußpsalmen aufgestellt.²⁾ Auch in dem Briefe an G. Spänlein vom 7. April 1516 gebraucht Luther den Begriff der *justitia Dei* in diesem Sinn³⁾, und ebenso in der Predigt am 14. Sonnt. nach Trin. 1516.⁴⁾

Damit, daß die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott im Gegensätze gegen die eigene Gerechtigkeit als eine von Gott gewirkte und geschenkte Gerechtigkeit erkannt war, war nun aber der volle Begriff der Gerechtigkeit vor Gott in seiner evangelischen Wahrheit noch nicht erfaßt. Als eine von Gott hervorgebrachte, geschenkte Gerechtigkeit hatte auch Augustin die Gerechtigkeit erfaßt, indem er die subjective Gerechtigkeit des Wiedergeborenen, worin er zunächst die Gerechtigkeit desselben vor Gott sah, als eine allein von Gott hervorgebrachte betrachtete. Wenn aber Luther so zunächst an die augustiniische Fassung des

¹⁾ *Waldh* Bd. 9, S. 1845 (zu Ps. 50 (51), 15 — das führt bis ins Jahr 1515, wenn nicht 1514 zurück —: „Deiner Gerechtigkeit, damit du gerecht machest, und nicht dadurch sie vor dir gerecht sind, nicht meine oder eine menschliche oder des Gesetzes Gerechtigkeit.“ *Ebdaf.* S. 1984. 2031. (Daß Luther, *ebdaf.* S. 1686, zu Ps. 30 (31) 1 die Gerechtigkeit Gottes von der göttlichen Eigenschaft der richtenden Gerechtigkeit versteht, steht damit nicht im Widerspruche. Daß der Begriff der Gerechtigkeit Gottes niemals im Sinn der göttlichen Eigenschaft zu verstehen sei, folgt ja aus dem Röm. 1, 17 vorliegenden Gebrauche nicht, und da Luther Ps. 30 (31) auf Christus bezog, so war die Fassung der Gerechtigkeit Gottes im Sinn der göttlichen Eigenschaft gefordert.) Die richtigere Erklärung des paulinischen Begriffs der *justitia Dei* findet sich, wie in der Glosse, so auch in den Vorlesungen zu den Psalmen. *Wgl.* Bd. 1, S. 334.

²⁾ *E. A.* Bd. 37, S. 430: „Die ist zu merken, daß das Wörtlein, dein Wahrheit und Gerechtigkeit, nicht heißt die, da Gott mit wahr und gerecht ist, als etliche Viel meinen, sondern die Gnade, damit uns Gott wahr und gerecht macht durch Christum; wie denn der Apostel Paulus Ro. 1 und 2 und 3 nennt die Gerechtigkeit Gottes und Wahrheit Gottes, die uns durch den Glauben Christi geben wird.“ *Wgl.* *ebdaf.* S. 397.

³⁾ *De Wette* Bd. 1, S. 17.

⁴⁾ *Opp. lat. v. a.* Bd. 1, S. 126. *Wgl.* S. 156.

Begriff der Gerechtigkeit als einer Gerechtigkeit Gottes anknüpfte, so war er doch auch damals keineswegs in die Schranken desselben eingeschlossen. Dieser augustinische Begriff deckt sich nicht mit dem, was für Luther hinsichtlich der Gerechtigkeit vor Gott schon damals feststeht. In aller Bestimmtheit steht für ihn vielmehr schon damals fest, daß die Gerechtigkeit der Gläubigen, durch die sie vor Gott gerecht sind, allein in der Vergebung der Sünden um Christi willen, allein in der imputirten Gerechtigkeit Christi besteht. Von Anfang an steht Luther dem augustinischen Justificationsbegriffe freier gegenüber. Er hätte sich von demselben nur gefangen nehmen lassen können, wenn er ganz vergessen hätte, wie er selbst der Sündenvergebung Gottes und somit seiner Gerechtigkeit vor Gott gewiß geworden war.

Es ist übrigens zu bemerken, daß bei der bestimmteren Erfassung der evangelischen Rechtfertigungslehre, wie sie sich in jener Zeit vollzog, Luthers Blick nicht zunächst oder auch nur vorwiegend auf die Rechtfertigung bei der Befehrung gerichtet war. Vorwiegend war vielmehr sein Blick darauf gerichtet, worin die Gerechtigkeit der Befehrten, die Gerechtigkeit derjenigen, welche sich im Stande der Gnade befinden, besteht. In der That kann sich ja auch nur mit dem rechten Begriff der Gerechtigkeit, durch die man vor Gott gerecht ist, die rechte Art, wie man zu derselben gelangt, wie man derselben theilhaftig wird, feststellen. Dazu kommt, daß sich die Lehre Bernhards von der Gerechtigkeit vor Gott, an welche Luther in der Lehre von der Rechtfertigung zunächst anknüpfte, auf die Gerechtigkeit der durch die Gnade Gerecht gewordenen bezog.

In der Auslegung zu Ps. 32 und Ps. 51 hat Luthers Rechtfertigungslehre zum ersten Mal ihre bestimmtere Darlegung gefunden.¹⁾ Im Anschluß an Bernhard wird da auf Grund der Anfangsworte von Ps. 32 (*Beati quorum remissae sunt iniquitates u. s. w.*) festgestellt, daß Alle in Sünden sind und daß niemand verdienen könne, daß ihm die Sünden vergeben werden, sondern daß der Herr umsonst die Sünden vergiebt, indem er sie nicht zurechnet.²⁾ Deshalb, so wird näher in der

¹⁾ Vorles. Bd. 1, S. 111 ff. und S. 188 ff.

²⁾ S. 113: „Duo docet principium ps., primo, quod omnes sunt in peccatis (darüber geschrieben: nullus sit justus) et nullus beatus, secundo, quod peccatum remitti nullus promereri valuit, sed solum Dominus gratuito non imputando remittit.“

Erklärung zu Ps. 51 ausgeführt, ist der Gerechte zuerst Ankläger und Richter seiner selbst, während der Gottlose und Stolze zuerst der Entschuldiger und Vertheidiger seiner selbst ist.¹⁾ Mit allem Gewicht wird geltend gemacht, daß dies, daß Alle Sünder sind und sich als solche zu erkennen und zu bekennen haben, nicht bloß von denen gilt, die noch außer Christo sind, sondern auch von denen, die bereits von Gott gerecht gemacht sind. Von den letzteren gilt es freilich nicht in gleicher Weise wie von den ersteren. Die, welche gerecht gemacht sind, sind gerecht. Dennoch fallen auch sie unter den Satz, daß alle Menschen Sünder sind, denn alle sind sie nach Ps. 7 des Ps. 51 in Sünden empfangen, auf daß Gott allein Ruhm habe in der Gerechtigkeit und allein Recht behalte. So sehr sind wir ungerecht und unwürdig, daß alles, was wir auch mögen thun können, nichts vor Gott ist. Selbst der Glaube und die Gnade, durch die wir gerettet werden, würden uns nicht durch sich selbst rechtfertigen, wenn es nicht der Pakt Gottes thäte. Denn genau genommen, werden wir deshalb selig, weil Gott das Testament und den Pakt mit uns gemacht hat, daß der, welcher glaubt und getauft wird, selig werden soll. Und deshalb ist es wahr, daß wir vor Gott immer in Sünden sind, damit er in seinem Pakt und Testament, welches er mit uns gemacht hat, der Gerechtmacher sei.²⁾ Wie Hiob sagt, sind die Himmel unrein in seinen Augen und die Sterne sind unrein vor ihm und der Mond ist nicht hell, d. h. die Heiligen sind nicht heilig vor ihm. Eben die Heiligen bekennen sich am meisten für unrein. Sie sprechen immer: Vor dir habe ich gesündigt u. s. w. Deshalb hat ein ausgezeichnete unter den Sternen gesagt: Jesus Christus ist gekommen, die Sünder selig zu machen, unter welchen ich der erste bin. Also auch dieser Stern ist nicht rein vor ihm, der doch so hell vor den Menschen leuchtet. Und daher kommt es denn, daß Gott wunderbarlich ist in seinen Heiligen. Denn es ist wahr: wer der schönste vor Gott ist, der ist der häßlichste, und umgekehrt, wer der häßlichste ist, der ist der schönste. Wer nämlich der schönste ist in seinen eigenen Augen, der ist der häßlichste vor Gott. Warum? Weil es heißt: das Opfer des Bekenntnisses ehrt mich. Kein Schmuck und Kleid der Kirche ist vorzüglicher als das Gewand des Bekenntnisses. Das steht ihr am besten. Darum, nicht der, welcher in seinen Augen der

¹⁾ S. 189.

²⁾ S. 190.

demüthigste ist, sondern der, welcher in seinen Augen der häßlichste und verächtlichste ist, ist vor Gott der schönste. Denn seine Häßlichkeit sähe er nicht, wenn er nicht im Innersten von dem heiligen Licht erleuchtet wäre; da er aber ein solches Licht ist, so ist er schön, und je heller es ist, desto schöner. Und je heller er es hat, desto mehr sieht er, daß er häßlich und unwürdig ist. Luther weist auf das Beispiel der heiligen Jungfrau hin, welche spricht: Er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen, und bricht in den Ausruf aus, das sei das Mark der Schrift und das Fett des himmlischen Waizens, welches liebenswerther als alle Herrlichkeit des Reichthums sei. Diese Erkenntniß gäbe er nicht für alle Schätze der Welt. Denn süßer als Honig und Honiglein seien diese Worte des Herrn.¹⁾ Luther, der im Anfange seiner Wirksamkeit in Wittenberg, im Jahr 1509, an Joh. Braun geschrieben hatte, daß er die Philosophie von Anfang an am liebsten mit der Theologie vertauscht hätte, und zwar mit der Theologie, „*quae nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur*“, freut sich jetzt, den Kern und das Mark der Theologie gefunden zu haben, und er hat es darin gefunden, daß wir vor Gott gerecht sind durch die Vergebung, durch die Nichtzurechnung der Sünden, obwohl wir vor Gott Sünder sind, Sünder auch in unserm besten Thun.

Was so in der Erklärung zu Ps. 32 und Ps. 51 zum ersten mal zur bestimmteren Darlegung gekommen ist, findet dann in den Schriften vor dem Ablassstreit immer wieder und in der mannigfaltigsten Weise seinen Ausdruck.

Auch in den Wiedergeborenen ist die Natur selbst in allen ihren Theilen erbündlich bestimmt. „Siehe, so wahr ichs, daß ich für dir ein Sünder bin, daß auch Sünde mein Natur, mein anhebendes Wesen, mein Empfängniß ist, schweig denn die Wort, Werk und Gedanken, und nachfolgend Leben. Ein böser Baum bin ich, und von Natur ein Kind des Zorns und der Sünde. Und darumb also lange als dieselbe Natur und Wesen in und an uns bleibt, also lang sind wir Sünder, und müssen sagen: Verlaß uns unsere Schuld, bis daß der Leichnam sterbe und untergehe.“²⁾ Mit der Erbünde ist auch in den Wiedergeborenen die eigentliche Grundsünde, das „*malum radicale*“, und sie ist in ihnen nicht müßig. Sie macht sich in allerlei actualen Sünden

¹⁾ S. 192 f.

²⁾ E. N. Bd. 37, S. 390 f. Vgl. S. 374 f.

des Herzens, des Wortz und der That geltend. Und nicht bloß das. Ihr Einfluß mißt sich verderbend auch in alles Gute des Wiedergeborenen. In dem Gerechten, jagt Luther, sind die Tugenden mit den entgegengesetzten Fehlern gemischt, die kindliche Furcht der caritas mit der knechtischen Furcht, die Hoffnung mit Bangigkeit, der Glaube mit Wanfen u. s. w. Der Gerechte heißt ein Gerechter, nicht weil er ein solcher ist, sondern weil er es wird. *Justus vocatur, non qui est, sed qui fit.* Er befindet sich in dem Prozesse des Geheilwerdenz von der Krankheit, immer mit dem linken Fuße in der Sünde, im alten Menschen, mit dem rechten in der Gnade, im neuen Menschen.¹⁾ Der Gerechte sündigt, selbst wenn er gut handelst.²⁾ „Adam macht auch unser gute Werk, die wir thun in dem Anheben und Zunehmen, zu Sünden und zu nichte.“³⁾ Nicht bloß wegen ihrer Vergehungen, sondern wegen aller ihrer Werke, auch wegen der guten, bedürfen die Wiedergeborenen der göttlichen Verzeihung, denn auch ihre guten Werke sind an sich, so wie sie von den Wiedergeborenen gesehen, mit Sünde gemischt, Sünden.⁴⁾ Alle sind vor Gott Sünder, weil, wie die Schrift jagt, niemand ein reines Herz hat. Ein reines Herz, welches die Wahrheit ist, die Gott lieb hat, die innerliche Gerechtigkeit, wird in diesem Leben nimmer voll erlangt, obwohl es beständig zu suchen ist.⁵⁾ Die vollkommene Erfüllung der Gebote fordert, daß durchaus keine Sünde in uns ist, sondern die Fülle aller Tugenden. Das ist in diesem Leben nicht zu hoffen, und deshalb bleiben wir immer Sünder und Uebertreter der Gebote, allein dadurch selig (*solo hoc sacrificio salvi*), daß wir diese Uebertretung nicht übersehen, nicht leugnen und nicht entschuldigen, sondern bekennen und nach der Hülfe der Gnade

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 73 f. Vgl. opp. lat. Bd. 12, S. 6 f. Vorles. Bd. 2, S. 319: „semper mediū sumus inter bonitatem, quam ex Deo habemus, et malitiam, quam ex nobis habemus, donec in futuro absorbeantur omnia mala, et sit solus Deus omnia in omnibus, ut jam nec nos nostri sumus, sed Dei et Deus noster.“ Vgl. ebdaj. S. 293, wo Luther auf Apof. 22, 11: „qui justus est justificetur adhuc“ hinweist und hinzusetzt: „Hoc est concupiscere desiderium justificationum, i. e. velle, ut possit ardentē inhiare justificationes, ac nolle unquam se putare apprehendisse.“

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 243.

³⁾ E. N. Bd. 37, S. 388.

⁴⁾ Ebdaj. S. 393 f. Vgl. Vorles. Bd. 1, S. 316.

⁵⁾ E. N. Bd. 37, S. 394. Altburg. Ausg. Bd. 1, S. 41.

und dem baldigen Kommen des zukünftigen Reiches verlangen.¹⁾ Daß der Mensch nicht vollkommen ist, wie er sein soll, ist Sünde.²⁾ Luther richtet sich dagegen, daß man die täglichen Sünden als verzeihliche gering achtet, als wenn sie keine wahrhaften, vor Gott schuldig machenden Sünden wären. Er sieht besonders auch in dieser Geringschätzung der täglichen Sünden den Grund der falschen Sicherheit derer, die sich auf ihre Gerechtigkeit verlassen. An sich (*ex genere et natura sua*), sagt Luther, sind die täglichen Sünden der Wiedergeborenen nicht verzeihlich. Sie werden dies erst für den, dem sie Gott täglich aus Gnaden verzeiht, und Gott verzeiht sie nur denen, welche sie nicht verachten, sondern als wahrhafte und der Verzeihung bedürftige Sünder erkennen und bekennen.³⁾

So steht es denn fest, daß auch ein Knecht Gottes vor Gott keine Gerechtigkeit hat.⁴⁾ Auch „der Diener Gottes, der doch ohne Zweifel in Gnaden ist, mag nicht bestehen vor dem Gericht Gottes, sondern flieht zu der Barmherzigkeit“.⁵⁾ Die wahren Knechte der Gerechtigkeit wissen und bekennen, daß sie ganz Sünde sind (*se totos esse peccatum*).⁶⁾ Damit ist es nun aber auch gegeben, daß die Gerechtigkeit, wodurch die Gläubigen, die durch die Gnade gerecht gemacht sind, vor Gott als Gerechte gelten, nicht in ihrer subjectiven Rechtsbeschaffenheit besteht, welche als das Werk der Gnade in ihnen ist, sondern allein in der Vergebung der Sünden, allein darin, daß Gott ihnen die Sünde nicht zurechnet, daß ihre Sünde bedeckt ist.

Auch die Heiligen müssen vor Gott zu Sündern werden, d. h. sich als solche erkennen und in demüthiger Reue bekennen, um durch die Vergebung der Sünden vor Gott gerecht zu sein; denn nur dadurch werden wir selig, daß Gott uns unser Nichts nicht anrechnet, wenn wir dasselbe erkennen.⁷⁾ Die wahren Diener der Gerechtigkeit wissen und

¹⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 58 f.

²⁾ Ebdaj. S. 124.

³⁾ E. N. Bd. 37, S. 442. Vgl. ebdaj. S. 382. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 245. E. N. Bd. 21, S. 177.

⁴⁾ Walth Bd. 9, S. 2505.

⁵⁾ E. N. Bd. 37, S. 431.

⁶⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 56. Vgl. E. N. Bd. 37, S. 388 f. Vorles. Bd. 1, S. 393. 193. 213. 21 f.

⁷⁾ Vorles. Bd. 1, S. 138 f. Ebdaj. S. 186 f.: „Quia si Deus nobis vellet imputare illud, quod est in nobis ultra ejus dona, jam essemus peccatores, sed

bekennen, daß sie ganz Sünde sind, und wollen, daß alles ihr Gutes nicht in ihnen selbst, sondern außer ihnen in Gott und seiner Barmherzigkeit liegt, weil der Gerechte aus dem Glauben lebt, kein Lebendiger aber vor Gott gerecht ist. Deshalb richten sie keinen andern als sich selbst, und erfüllen diejenige Definition von der Gerechtigkeit, wonach dieselbe im Anfange Selbstanklage und der Gerechte zuerst der Verkläger seiner selbst ist. Sie haben in Wahrheit keinen andern Gott als den Einen, aus welchem und durch welchen und zu welchem sie gerechtfertigt werden, und sind ohne Sünde durch die vergebende Barmherzigkeit Gottes, nicht durch ihre thurende Gerechtigkeit.¹⁾

In der Auslegung des Vater Unser sagt Luther: „Christum lernen und erkennen ist, wenn du verstehst, daß der Apostel 1. Cor. 1, 30 sagt: Christus ist uns von Gott geben, daß er soll sein uns ein Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Erlösung. Das verstehst du denn, wenn du erkennest, daß alle dein Weisheit ein verdammlich Thorheit, dein Gerechtigkeit ein verdammlich Ungerechtigkeit, dein Heiligkeit ein verdammlich Unreinigkeit, dein Erlösung ein elend Verdammung ist, und also erfindest, daß du vor Gott und allen Creaturen ein Narr, ein Sünder, unreiner, verdammt Mensch billig seiest; und das nit mit Worten, sondern aus ganzem Herzen, auch mit Werken erzeigest, daß dir kein Trost und Heil bleib, denn, daß Christus dir geben ist von Gott, in welchen du glauben, und also sein genießen sollt, daß sein Gerechtigkeit allein dich behalt, darum, daß du sie anrufest, und dich darauf verläßt.“²⁾ In der Auslegung der sieben Bußpsalmen heißt es zu Ps. 32, 1: „Als sprach er: Niemand ist ohn Ungerechtigkeit, sondern allzumal für Gott ungerecht, auch die, die sich in den Werken der Gerechtigkeit üben, und also aus der Ungerechtigkeit zu kommen vermeinen; denn es kann ihm selbst niemand heraus helfen. Darumb selig sind sie, nicht die keine Sünde haben, sondern allein die, den sie Gott erläßet aus Gnaden.“ Quaest. de vir. wird von der Gerechtigkeit der Gläubigen gesagt, daß sie nach Ps. 32, 2 allein in der Imputation

hoc salvi sumus, quod ipsam nostram nihilitatem nobis non imputat, quando eam saltem agnoscimus.“

¹⁾ „et sunt sine peccato per misericordiam ignoscentem, non per suam justitiam operantem.“ Opp. lat. Bd. 12, S. 56.

²⁾ E. N. Bd. 21, S. 205 f.

Gottes ihren Grund habe.¹⁾ In einer Predigt sagt Luther, daß Evangelium nach seinem eigentlichen Amte sei die frohe Botschaft, welche den Frieden verkündigt, d. i. nicht das Gesetz, nicht die Drohungen des Gesetzes, nicht solches, das zu erfüllen und zu thun ist (*non implenda et facienda*), sondern Vergebung der Sünden, den Frieden des Gewissens, daß das Gesetz erfüllt ist (*impletam esse legem*), kurz die Barmherzigkeit des Vaters, des uns geschenkten Christus.²⁾ Der Unruhe der Seele, heißt es in einer andern Predigt, entfliehe man nur dadurch, daß man den Vater und den Sohn kenne, d. h. die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, die uns in Christo umsonst geschenkt ist, und die uns imputirten Verdienste Christi.³⁾ Unsere Hoffnung hat keinen andern Grund, als allein Gottes Barmherzigkeit selbst, durchaus nicht unsere Werke, die vielmehr Object (der verzeihenden Barmherzigkeit) sind, und aus welchen die Verzweiflung hervorgeht.⁴⁾ Aus den beiden letzten Geboten wenigstens, durch welche die böse Lust (*essentialis seu causalis impuritas*) in uns verboten wird, sieht man, daß man unrein ist und der Reinheit Christi bedarf, die für uns dargebracht und von Gott dem Vater der Barmherzigkeit angenommen ist.⁵⁾ Auch in dem Briefe an Georg Spenlein vom 7. April 1517 preißt Luther im Hinblick auf seinen eigenen noch immer nicht ganz ausgekämpften Kampf das Vertrauen auf die zugerechnete Gerechtigkeit Christi als das Heil des Sünders.⁶⁾

Da die Gerechtigkeit des Gläubigen *ex sola imputatione* so bestimmt erfaßt ist, wie sie denn mit Luthers eigenster Wahrheits-

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 251: „— *justitia fidelium est ex sola imputatione Dei secundum dictum Ps. 32: Beatus vir, cui non imputat Deus peccatum.*“ „Ergo omnis sanctus“, heißt es weiter, „conscienter est peccator, ignoranter vero justus, peccator re vera, justus vero per reputationem Dei miserentis.“ Deshalb ist die Gerechtigkeit der Gläubigen, wie Luther ausführt, „eine in Gott verborgene (in Deo abscondita), während ihre Sünde offenbar ist, in ihnen selbst, so daß es wahr ist, daß nur Gerechte (die sich dafür halten) verdammt und Huren und Sünder gerechtfertigt werden.“

²⁾ Ebdaf. S. 159.

³⁾ „*gratiam et misericordiam Dei in Christo nobis gratis datam et merita Christi nobis imputata.*“ Ebdaf. S. 175.

⁴⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 58. Vgl. Vorles. Bd. 1, S. 52 f.

⁵⁾ „*et egere so Christi munditia pro seso oblata et acceptata a Deo, patre misericordiarum.*“ Ebdaf. S. 209.

⁶⁾ De Wette, Bd. 1, S. 17: „Igitur, mi dulcis frater, disco Christum et

erfassung identisch war, so muß es auffallen, daß man auch wieder nicht selten Ausjagen begegnet, in welchen die von Gott gewirkte Rechtsbeschaffenheit des Lebens unsicher in den Begriff der Gerechtigkeit vor Gott miteingeschlossen wird.¹⁾ Zur reinen Krisis zwischen dem Evangelisch-Neuen der Lehre Luthers von der Gerechtigkeit vor Gott und dem Unsichern und Falschen, welches auch dem Augustinismus noch anhaftete, ist es noch nicht gekommen. Luther hat sich von dem vorreformatorischen, auf der falschen Justificationslehre beruhenden Gebrauche der Begriffe *justificare*, *justificatio*, *justus* noch nicht frei gemacht.²⁾ Oft liegt freilich die dadurch begründete Unsicherheit nur in der Weise des Ausdrucks, nicht in der Sache.³⁾ Allein es liegt nicht immer so. Luther legt vielmehr wirklich noch ein Gewicht auf die von Gott gewirkte subjective Gerechtigkeit, wodurch in eigenthümlicher Weise die Lehre von der imputirten Gerechtigkeit eingeschränkt und verdunkelt wird. Der Mangel, der sich da zeigt, ist charakteristisch für den Stand der Lehre Luthers in dieser ersten Phase ihrer Entwicklung.

hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: Tu, Domine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum: tu assumisti meum, et dedisti mihi tuum: assumisti quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram. Cave, ne aliquando ad tantam puritatem aspire, ut peccator tibi videri nolis, imo esse. Christus enim non nisi in peccatoribus habitat."

¹⁾ So heißt es 3. B. in der Predigt am 14. Sonnt. nach Trin. 1516: „Ideo dicit, primum quaerite regnum Dei et justitiam ejus, h. e., ut in regno ejus sitis et justi coram illo, justitia enim Dei est, quando justi sumus ex Deo justificante et imputante, quae justitia non consistit in operibus, sed in fide, spe, caritate.“ Da wird die Gerechtmachung von der Imputation unterschieden und derselben vorangestellt, indem auf beide als ihre Ursache die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott zurückgeführt wird, die nicht bloß im Glauben, sondern auch in der Hoffnung und Liebe bestehen soll.

²⁾ Man vgl. 3. B. folgende Stelle der Predigt am Fest der Beschneidung 1517 (opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 185): „Quod probatur, quia, nisi antea justus et mundus esset, quicquid operaretur, nihil operaretur. Ideo enim doemur sanetificari prius et parari, et contritione ac poenitentia purgari, ante omne opus bonum, ut prius justus simus, quam operemur. Ista autem purgatio est opus Dei et gratiae infusio, sine nobis justificatio.“

³⁾ Wenn Luther sagt: „Sie justus vocatur, non qui est, sed qui fit, secundum illud: justus justificetur adhuc“ (ebdaj. S. 74), oder an einer anderen Stelle: „gratia — —, qua quis justus aut justior fit“, so denkt er dabei nur an die subjective Gerechtigkeit des Wiedergeborenen, und so haben diese Ausjagen einen Sinn, der nicht im Widerspruche damit steht, daß die Gerechtigkeit der Gläubigen vor Gott allein in der imputirten Gerechtigkeit besteht.

Bezeichnend für die näher festzustellende Lehrhaltung Luthers in dieser Hinsicht ist es, daß er es liebt, Christus unter dem Bilde der Henne vorzustellen, welche ihre Zungen unter ihren Flügeln deckt und schützt, bis sie ausgewachsen sind.¹⁾ Bereits in der Predigt am Stephanstage 1515 bezeichnet Luther die Lehre von Christus als unserer Henne, in der er die von den „Stolzen“ bekämpfte Gerechtigkeit Gottes lehre, als den beständigen Inhalt seiner Predigten, welcher ihm zum Irrthum gemacht werde.²⁾ Auch in diesem Bilde von der Henne findet die Lehre von der imputirten Gerechtigkeit Christi ihren Ausdruck. Da, es tritt in den betreffenden Ausfagen die uns deckende Gerechtigkeit Christi durchaus in den Vordergrund, auch wohl als das, worauf zunächst allein reflectirt wird.³⁾ Aber der Sinn des Bildes erschöpft sich für Luther darin nicht. Und zwar kommt dabei nicht bloß in Betracht, daß für Luther die bedeckenden Flügel der Henne auch den Schutz gegen die Macht des Bösen bezeichnen.⁴⁾ Dadurch, daß Christus uns durch seine Gerechtigkeit deckt, so daß wir durch seine uns imputirte Gerechtigkeit vor Gott gerecht sind, ist ja nicht ausgeschlossen, daß er außerdem auch, wie Luther mit Recht festhält, der wirkende und erhaltende Grund der subjectiven Gerechtigkeit in uns ist. Es ist ein anderes zu beachten. Das Bild von der Henne und ihren „Zungen“, wie es Luther gebraucht, schließt auch den Gedanken ein, daß die Zungen, gedeckt und geschützt durch die Flügel der Henne, zum vollen Alter aufzuwachsen sollen, um dann der bedeckenden Flügel nicht mehr zu bedürfen. Luther sagt, das sei die überaus freundliche Barmherzigkeit Gottes, daß er nicht gemalte, sondern wahrhafte Sünder selig macht, indem er uns trägt in unsern Sünden und unser der Verwerfung würdiges Leben

¹⁾ Das Bild war Luther durch die heilige Schrift gegeben, durch die Worte des Herrn Matth. 23, 37 (vgl. Vorles. Bd. 1, S. 53 und 61) und dadurch, wie in den Psalmen von dem Schatten der Flügel Gottes die Rede ist (vgl. Walch Bd. 9, S. 1584. 1877. 2147). Man muß beachten, wie Luther das Bild näher faßt und wendet.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 56 f. Man sieht, schon damals hatte diese seine Lehre Gegenjaß und Widerspruch hervorgerufen.

³⁾ Vgl. ebdaj. S. 57. 63. Vorles. Bd. 1, S. 85: „Umbra alarum Dei: mystice est sides Christi, quae est in aenigmate et umbra in haec vita. Alae autem Christi sunt manus ejus extensae in cruce, quia sicut corpus Christi in cruce efficit umbram, sic facit spiritualem umbram in anima, scilicet fidem crucis suae, sub qua protegitur omnis sanctus.“

⁴⁾ Walch Bd. 9, S. 1916. 1731 f.

annimmt, bis er uns vollendet und vollkommen macht. Indessen leben wir unter seinem Schutz und Schatten und entfliehen dem Gericht durch seine Barmherzigkeit und unsere Gerechtigkeit.¹⁾ Es wird wohl nicht als berechtigt gelten können, wenn Lösscher zu den Worten „et per justitiam nostram“ erklärend hinzufügt: scilicet imputatam. Aber ganz abgesehen davon, tritt uns hier der folgende Gedanke entgegen. So lange die von Christus gewirkte subjective Gerechtigkeit der Gläubigen noch eine unvollkommene ist, sind sie gerecht vor Gott dadurch, daß Gott die Sünde nicht imputirt. Aber es soll nicht so bleiben. So lange es so ist, ist die Rechtmachung des Sünders noch nicht vollendet. Die justificatio der Gläubigen durch Christus, welchen sie als ihre Gerechtigkeit vor Gott im Glauben erfaßt haben, ist erst vollendet, wenn ihre subjective Gerechtigkeit als das Werk Christi, als das Werk seiner wirkenden Gnade, eine vollkommene geworden ist, die als solche die Bedeckung durch die imputirte Gerechtigkeit Christi nicht mehr bedarf.²⁾

Welche Bedeutung dieser Gedanke für die Gesamthaltung der Lehre Luthers in jener Zeit hat, zeigt sich darin, daß Luther von der Vollendung des Heiligungsprocesses den Empfang der ewigen Seligkeit abhängig macht. In eigenthümlicher, zwischen dem Alten und dem Neuen schwebender Weise hält Luther damit den Satz von der Nothwendigkeit der vollkommenen Reue fest, die freilich nicht der Rechtmachung durch Christus, der gratia gratum faciens, vorangehen, sondern nur als Vollendung des Werks der Rechtmachung durch Christus wirklich werden kann, so aber Wirklichkeit geworden sein muß, bevor der Berechtigten des ewigen Lebens bei Gott theilhaftig werden kann.

Die imputirte Gerechtigkeit, obwohl die Gläubigen durch sie und allein durch sie vor Gott als Gerechte gelten, genügt doch nicht, um in das Himmelreich zu kommen. Wie die Scholastik zwischen dem Empfang der gratia justificans und dem des ewigen seligen Lebens, sowie zwischen den Bedingungen des ersteren und des letzteren unterschied, so unterscheidet auch Luther zwischen der prima gratia oder justificatio und der

¹⁾ „interim in protectione et umbra ejus vivimus et judicium ejus effugimus, per misericordiam ejus et per justitiam nostram.“ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 242.

²⁾ Vgl. ebdaj. S. 161: „Gratia autem infundit amorem, quo fit fidentior, dum videt se velle servare legem, et quicquid non potest servare quod Christi plenitudo pro eo suscipitur, donec et ipse perficiatur. Sic Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Jesum Christum.“

gratia posterior, welche letztere er auch als augmentum et complementum gratiae bezeichnet, und welche nach ihm in der „gloria“ besteht¹⁾, und seine Meinung ist die, daß die justificatio auch nach der Seite der Heiligung hin zu ihrer Vollendung gekommen sein muß, ehe der Gläubige des ewigen, seligen Lebens bei Gott theilhaftig werden kann. Luther sagt, daß die Gläubigen, ehe sie in das Himmelreich eingehen können, ganz rein von Sünden, ganz vollkommen im Guten werden müssen.²⁾ Nun ist es ja unstreitig richtig, daß nichts Unreines in das Himmelreich eingehen kann. Aber Luthers Meinung ist nicht bloß die, daß durch Gottes Wirkung aus den Seelen der Gläubigen beim Tode die Sünde ganz ausgerottet wird, sondern als Bedingung der Aufnahme ins Himmelreich macht er geltend, daß zuvor der Heiligungsproceß in Reue und Glaube bis zur Vollendung fortgeführt sein müsse, wenn auch erst nach dem Tode. Nur sehr wenige, sagt Luther, würden in diesem Leben zu solcher Vollendung der subjectiven Heiligung gelangen. In der Regel würde dieselbe den Gläubigen erst nach diesem Leben zu Theil. Ohne Liebe, die Gott über alles liebt, ohne Keuschheit, Demuth, Nächstenliebe und die übrigen Tugenden könne niemand selig werden, und doch gebe es niemand, der sie so besitze, wie es zum Heil genüge (ad salutem sufficiat), sondern in der Zukunft würden sie als durch Christus zu schenkende erwartet. Deshalb sei auch niemand und dürfe niemand ohne Höllenfurcht sein, angenommen der, welcher den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht habe.³⁾

Es greift hier die Lehre vom Purgatorium ein, wie Luther dasselbe noch festhielt. Wie wir weiter unten sehen werden, setzt nach Luthers damaliger Lehre die Eingießung der vollkommenen Tugenden die Vollendung der Reue im Absterben von dem alten Menschen voraus. Die Strafen im Purgatorium dienen dazu, daß es zu dieser Vollendung der Reue im Absterben von dem alten Menschen kommt. Luther sagt, daß nur die wenigen, in denen es zur vollkommenen Reue komme, schon in diesem Leben vollkommen absolvirt würden, daß nur diesen wenigen schon in diesem Leben vollkommene Vergebung zu Theil werde.⁴⁾ Auch

¹⁾ Ebdaß. S. 170.

²⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 207. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 166.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 73.

⁴⁾ Ebdaß. S. 167: „Hoc certe in paucis compertum est, qui plenarie absolvuntur, imo remissio plenaria non confertur, nisi dignis contritis atque confessis.“

diese wenigen seien dessen freilich nicht gewiß, da niemand darüber gewiß sein könne, ob er vollkommene Reue habe (quod sit perfecte et digne contritus atque confessus).¹⁾ Alle anderen dagegen, in welchen es in diesem Leben nicht zur vollkommenen Reue kommt, und welche daher nicht vollkommene Vergebung erlangen, müssen nach dem Tode erst durch das Purgatorium hindurchgehen. Aus dem Zusammenhange der Lehrgedanken Luthers geht übrigens hervor, daß es sich bei der „vollkommenen Vergebung“, welche erst durch die vollkommene Reue erlangt wird, nicht um den Erlaß der ewigen Schuld handelt. Die ewige Schuld wird dem Menschen mit der Gnade zu Theil, die ihn angenehm vor Gott macht und die er erlangt, sobald er Christus durch den Glauben als seine Gerechtigkeit aneignet. Es handelt sich um die zeitlichen Strafen, welche nach dem Tode zu leiden sind, wenn es hier nicht zur vollkommenen Reue gekommen ist.²⁾

Muß, wie Luther noch festhält, in den Gläubigen erst der Proceß der subjectiven Heiligung zur Vollendung geführt werden, damit sie als in Christo gerecht gewordene in das Himmelreich aufgenommen werden können, so ist das Moment der subjectiven Gerechtigkeit doch wieder neben der imputirten Gerechtigkeit Christi in den Begriff unserer Gerechtigkeit vor Gott, in den Begriff der Rechtfertigung, aufgenommen, und die Unsicherheiten, welche der Lehre Luthers in dieser Hinsicht noch anhaften, obwohl im Mittelpunkte der Lehre von der gratia gratum faciens die Gerechtigkeit der Gläubigen „ex sola imputatione“ so bestimmt erfaßt war, können nicht länger Wunder nehmen.

Mit diesem Stande der Lehre Luthers stimmt es überein, daß Luther bei der Gerechtigkeit des Glaubens, die er als Gerechtigkeit Gottes, als von Gott uns gegebene und gewirkte Gerechtigkeit, erkannt hat, gewöhnlich nicht bloß an die zugerechnete Gerechtigkeit denkt, sondern daß er den Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ weiter zu fassen pflegt, so daß dieselbe auch die subjective Gerechtigkeit mit einschließt. Auch hinsichtlich der letzteren hält Luther mit dem Augustinismus fest, daß sie eine Gerechtigkeit von Gott, eine von Gott geschenkte und gewirkte Gerechtigkeit ist. Indem er Christus als unsere Gerechtigkeit faßt, als die Gerechtigkeit Gottes, durch welche wir gerecht gemacht werden, hat er denselben nicht bloß als den im Auge, der uns mit seiner Gerechtigkeit deckt,

¹⁾ Ebdaf.

²⁾ Ebdaf. S. 166. 170.

sondern zugleich als den, der der wirkende Grund der subjectiven Gerechtigkeit in uns ist. In Christo und durch ihn sind und werden wir gerecht. Luther steht unstreitig in der evangelischen Wahrheit, indem er festhält, daß Christus auch unsere Heiligung ist. Daß auch die subjective Gerechtigkeit von Gott ist, *δικαιοσύνη θεοῦ* in diesem Sinn, steht auch nicht im Widerspruch damit, daß wir allein durch Christi uns deckende Gerechtigkeit vor Gott gerecht, gerechtfertigt sind. Aber die Reflexion ist noch nicht auf die bestimmtere Feststellung des Verhältnisses zwischen beiden Momenten der Gerechtigkeit, vornehmlich auch hinsichtlich ihrer Entstehung, ihres Gewirktwerdens durch Gott, gerichtet. Das vorwiegende Interesse liegt für Luther noch darauf, mit Augustin im Gegensatz gegen alles Pelagianische die Gerechtigkeit des Menschen als eine Gerechtigkeit Gottes, d. h. als eine solche zu fassen, welche allein von Gott ist, und so liegt für Luther das entscheidende Gewicht darin, daß die subjective Gerechtigkeit der durch Gott Gerechtmachten ebenso allein von Gott ist, wie die zugerechnete Gerechtigkeit Christi, die uns deckt. Was aber die Entstehung der subjectiven Gerechtigkeit durch die Gnade betrifft, so zeigt sich Luther da noch ganz vorwiegend durch die falschen und unsichern vorreformatorischen Fassungen bestimmt. Unvermittelt mit der Rechtfertigung wird die Heiligung auf das Wirken der Gnade zurückgeführt. Sowohl der im Begriff der *gratia infusa* zusammengefaßte Gedankenkreis, wie auch die Sätze der Mystik, und zwar auch der deutschen Mystik, über den Christus in nobis machen sehr bestimmt ihren Einfluß geltend. Wir werden später auf die Fragen, um die es sich hier handelt, näher eingehen müssen.

Schon oben ist bemerkt, daß Luther die Gerechtigkeit des Menschen, die eine Gerechtigkeit Gottes ist, auch als eine Gerechtigkeit Christi bezeichnet. Daß unsere Gerechtigkeit eine von Gott gegebene und gewirkte ist, ist für Luther damit identisch, daß Christus unsere Gerechtigkeit und der hervorbringende Grund derselben ist. Christus, sagt Luther mit dem Apostel (1. Cor. 1, 30), ist unsere Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung.¹⁾ Christus ist die Kraft und Weisheit Gottes, durch welche die Werke Gottes in uns gewirkt werden.²⁾ In Jesu sind wir

¹⁾ Ebdaf. S. 143.

²⁾ Vorles. Bd. 1, S. 411. Vgl. opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 236: „Christus Jesus, virtus nostra, justitia nostra.“ Die Ausführung zu dieser These ebdaf. S. 252.

gerecht und er ist unser Friede.¹⁾ Christus ist der Gott unserer Gerechtigkeit und unser Heiland, denn in ihm und durch ihn sind wir gerecht im Glauben desselben.²⁾ Wie uns Adam ohne unser Werk zu Sündern gemacht hat, so Christus ohne unser Werk zu Gerechten. Diejenigen, welche wie die Juden durch ihre Werke gerecht zu werden versuchen, wollen nicht hören, daß Christus ihre Gerechtigkeit ist.³⁾ Wo, fragt Luther, ist die Weisheit, wo die Gerechtigkeit, wo die Wahrheit, wo die Tugend? Und er antwortet: nicht in uns, sondern in Christus, außer uns in Gott. Unsere Gerechtigkeit, Tugend, Weisheit ist Christus selbst, der uns von Gott gemacht ist, in den Gott der Vater alle Weisheit, die Tugenden, seine Gerechtigkeit gelegt hat, daß sie unser würden. Wir sind gerecht durch eine Gerechtigkeit außer uns und durch Gottes Barmherzigkeit allein (*extranea justitia et Dei sola misericordia*).⁴⁾

Die Bekehrung. Reue und Glaube.

Wir wenden uns der Lehre Luthers von der Aueignung des Heils, von der Gerechtwerdung des Menschen durch die Gnade zu. Da haben wir zunächst seine Lehre von der Bekehrung oder von der Reue, der *poenitentia*, ins Auge zu fassen.⁵⁾

Die Bekehrung zu Gott, in der der sündige Mensch Gott und seine Gnade sucht, hält Luther als selbstverständliche Bedingung der Justification durch die Gnade fest. Wer bleibt wie er ist ohne Besserung, kann nicht mit Christus sein.⁶⁾ Wird uns auch Christus aus

¹⁾ Waldh Bd. 9, S. 2096. Vgl. u. a. auch S. 1703. 1771. 1820. 1888. 2070. 2095. 2306 f. Vorles. Bd. 2, S. 69: „*justitia nostra Christus est et pax nostra, quam Deus nobis dedit, et per illam nos justificavit et ita pacem habemus.*“

²⁾ Vorles. Bd. 1, S. 35. Bd. 2, S. 378.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 121.

⁴⁾ Ebda. S. 173 f. Vgl. E. M. Bd. 37, S. 441. Auch in diesen Ausfagen wird zwischen der Rechtfertigung und Heiligung nicht genauer unterschieden.

⁵⁾ Man beachte, die Bekehrung oder Reue, die *poenitentia*, die in Reue und Glauben besteht, kommt hier in Betracht, wie sie die Voraussetzung der Justification ist.

⁶⁾ Vorles. Bd. 2, S. 171: „*Deinde non putandum quod nullus talis possit omnino cum Christo esse; sed sie manens et non correctus, quia non ipse iniquitatem diligit, nec mutari potest; ergo non est speranda salus, si nos non mutemur*“ u. f. w. Vgl. S. 335 f.

reiner Barmherzigkeit ohne alles unser Verdienst gegeben, so müssen wir doch bereitet und disponirt werden, ihn zu empfangen.¹⁾ Aber diese nothwendige Bekehrung zu Gott ist nicht unser Werk, nicht Sache der Natur, sondern ebenfalls das Werk der Gnade, der uns zum Empfang der Gnade bereitenden Gnade.²⁾ In einer Predigt unterscheidet Luther zwischen der ersten Gnade (*prima gratia*), welche macht, daß sich der Mensch bekehrt, und von welcher das Wort gilt: *convertimini ad me*, und der zweiten Gnade (*secunda gratia*), welche macht, daß der Mensch in sich vollendet werde, und von welcher es heißt: *et ego convertar ad vos*.³⁾

Die Bekehrung, wie sie die nothwendige Bedingung der Justification ist, dieser also vorhergehen muß, kann nun nicht irgendwie in der Erfüllung des Gesetzes bestehen. Die guten Werke, die das Gesetz fordert, kann man erst vollbringen, nachdem man durch die Gnade gerecht gemacht ist. Die Bekehrung zu Gott, durch welche der Mensch zur Justification bereitet wird, besteht in dem reuvollen Glauben, der die Gnade Gottes in Christo sucht. Der scholastischen Lehre von der Reue tritt die evangelische Lehre von der Reue, die in Reue (im engeren Sinn) und Glaube besteht, gegenüber. Sehr bestimmt hat sich diese evangelische Lehre von der Reue bereits festgestellt. Die Grundgedanken, auf denen dieselbe beruht, sind keine anderen als diejenigen, welche uns in Luthers Sätzen über Gesetz und Evangelium entgegengetreten sind. Durch Gesetz und Evangelium wirkt Gott die Bekehrung, wie sie die Bedingung zur Erlangung der Justification ist.

Wir können, sagt Luther, nicht lebendig gemacht werden in Gott, wenn wir nicht zuvor in uns sterben.⁴⁾ Die Gerechtigkeit Gottes entsteht in uns nicht, wenn nicht zuvor unsere Gerechtigkeit hinfällt und untergeht. Das ist, so fügt Luther hinzu, die Meinung des tiefsten Theologen, nämlich des Apostels Paulus: „unsern heutigen Theologen“ (*nostris hodie theologis*) sei sie freilich wenn auch nicht „speculativo“, so doch „practice“ durchaus unbekannt.⁵⁾ Sollen wir zu Christus

¹⁾ Vorles. Bd. 1, S. 158 f. Bd. 2, S. 264 f. S. 57 ff. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 170.

²⁾ Vorles. Bd. 1, S. 411, wo ausgeführt wird, daß auch die *compunctio* von Gott ist: „*haec mutatio dexteræ excelsi*“.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 164.

⁴⁾ Vorles. Bd. 2, S. 370. Bd. 1, S. 340. S. 404.

⁵⁾ Ebdas. Bd. 1, S. 24.

kommen können, um in ihm Gerechtigkeit und Heil zu finden, so dürfen wir nicht in uns bleiben, sondern müssen von uns ausgehen, an uns verzweifeln und auf Christus unsere Hoffnung setzen.¹⁾ Es ist billig, daß wir Ungerechte und Sünder werden, damit Gott gerechtfertigt werde in seinen Reden. Denn Christus ist nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder, auf daß erkannt werde, daß unsere Gerechtigkeit nichts anderes als Sünde und ein beflecktes Kleid sei, und vielmehr die Gerechtigkeit Christi in uns herrsche, indem wir uns darauf verlassen, daß wir durch Ihn und in Ihm, nicht durch uns gerettet werden, und wir ihm seinen Namen, welcher ist Jesus, d. h. Seligmacher, nicht nehmen.²⁾ Die enge Pforte ist die Verleugnung unserer selbst.³⁾ Es ist die Natur des wahrhaftigen Schöpfers, alles aus nichts zu machen. Deshalb richtet er niemand auf, der nicht niedergeworfen und niedergedrückt ist.⁴⁾ „Du hast die Natur an dir, daß, wen du erhebest, den niederst du, und wen du gänzeest, den zerbrichst du.“⁵⁾ Das ist das Eigenthümliche der Gottheit und das ihr Geziemende, daß sie sich selbst genügt, niemandes bedarf und Andern umsonst wohlthut. Deshalb verwirft Gott auch alle unsere Gerechtigkeit und Weisheit, und will, daß wir uns als ungerecht, böse und thöricht bekennen in allem, was wir nicht von ihm empfangen haben oder empfangen zu haben anerkennen. Eben darin erweist er sich als den wahrhaftigen Gott, daß er uns das Seine geben und unser Gott sein, uns wohlthun, nicht aber das Unsere empfangen und uns zu seinen Wohlthätern und gleichjam zu seinen Göttern haben will, daß er will, daß wir Seiner bedürfen, und nicht Er unserer bedürftig sei. Aber er kann nicht unser Gott sein und das Seine uns geben, wenn er nicht zuvor lehrt, daß er das Unsere nicht will, und daß das Unsere nichts vor ihm ist, damit wir so gedemüthigt geschickt werden zu dem, was Sein ist, und nach demselben verlangen.⁶⁾

Das erste ist, daß wir unsere Sünde und unser Kleid erkennen. Nur die, welche sehen, daß sie der Gnade bedürfen, werden gerettet.

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 175.

²⁾ Vorles. Bd. 2, S. 290.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 108. Vgl. opp. lat. Bd. 12, S. 52.

⁴⁾ Vorles. Bd. 2, S. 261.

⁵⁾ E. N. Bd. 37, S. 408. S. 384: „Gottes Natur ist, daß er aus nicht etwas macht; darum wer noch nicht nichts ist, aus dem kann Gott auch nichts machen.“

⁶⁾ Vorles. Bd. 2, S. 276 f. Vgl. S. 290.

Die sich für gesund halten, werden vom Herrn nicht geheilt, da des Menschen Sohn gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, und die Gefunden des Arztes nicht bedürfen.¹⁾ Die Kranken, die nicht wissen und nicht glauben, daß sie krank sind, sind unheilbar. Darum besteht das ganze Heil darin, daß wir zwar nicht Sünder werden — das sind wir —, aber daß unsere Blindheit beseitigt wird, und wir wissen und sehen, daß wir Sünder sind.²⁾ Keinem wird die Gerechtigkeit Gottes und Gottes Heil offenbart, dem nicht zugleich oder vielmehr vorher die eigene Ungerechtigkeit und Verdammniß offenbart wird. Das Heil kann der nicht sehen, der sein Verderben nicht sieht. Die Worte Ps. 97 (98), 2: Der Herr hat sein Heil bekannt gemacht, den Heiden seine Gerechtigkeit offenbart, bedeuten, wie Luther mit treffender Prägnanz sagt: Gott hat seinen Zorn bekannt gemacht, wie es Röm. 1 heißt, und ihre Sünden.³⁾ Welche nicht Sünder sein wollen, „den selben ist's noch mit Zeit oder eben, daß sie Gnade erlangen; denn sie nehmen auch die Boten und die Knechte Gottis mit seinem Wort nit auf.“⁴⁾

Die Erkenntniß der Sünde, wie sie durch das geistlich ausgelegte Gesetz, durch das Evangelium als Interpret des Gesetzes, gewirkt werden muß, damit man zur Erlangung der Gerechtigkeit und des Heils in Christo bereitet sei, schließt übrigens auch die Erkenntniß der Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, die Erkenntniß des Unvermögens zum Guten ein. Wir wissen schon, daß Luther erkannt hat, daß das geistliche Verständnis des Gesetzes die Erfüllung desselben unmöglich macht.⁵⁾ Auch diese Erkenntniß unseres Unvermögens ist nothwendiges Moment der Reue. Soll uns Gott aufrichten, so müssen wir zuvor unsere Schwachheit und unser Unvermögen erkennen.⁶⁾ Die Kraft Gottes ist nicht in uns, wenn wir nicht zuvor schwach sind.⁷⁾ Wenn wir erkennen, daß wir das Gesetz schlechterdings nicht erfüllen können, so bleibt uns kein anderer Weg zur Rettung übrig, als daß wir an uns selbst verzweifeln

¹⁾ Ebdaf. Bd. 1, S. 277.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 128.

³⁾ Ebdaf. S. 156.

⁴⁾ E. N. Bd. 37, S. 411.

⁵⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 148.

⁶⁾ Waldh. Bd. 9, S. 2529.

⁷⁾ Vorles. Bd. 2, S. 240. Vgl. S. 378.

und anderswoher die Hülfe suchen, die wir uns selber nicht zu leisten vermögen.¹⁾

Die Erkenntniß der Sünde schließt weiter auch die Erkenntniß der Schuld derselben ein. Das Evangelium als Interpret des Gesetzes klagt Alle als Sünder an (*omnes peccatores arguit*).²⁾ So erkennt der Mensch mit seiner Sünde, daß er unter dem Zorne Gottes ist, und wird heilsam bestärkt.³⁾ Indem der Mensch unter dem Gesetz Gottes seine Sünde erkennt, richtet er sich selbst, stimmt er dem Gericht Gottes über sich zu, erkennt er dasselbe als gültig über sich an. Die Reue ist Selbstgericht (*judicium*), Selbstanklage (*accusatio sui*). Die Reue besteht darin, daß man sich selber zürnt und sich selber anklagt, und so den eigenen Geist demüthigt und bricht.⁴⁾ Die Acte der Reue, sagt Luther, welche die Scholastiker nennen Mißfallen an sich selbst haben, sich verabscheuen, verdammen, anklagen, strafen, züchtigen, und mit Effect das Böse hassen und sich selber zürnen, nennt die Schrift mit einem Worte Gericht (*judicium*).⁵⁾ Der Gerechte ist daher zuerst der Ankläger seiner selbst.⁶⁾ So lange wir uns selbst nicht verdammen und verabscheuen, können wir nicht gerecht werden.⁷⁾ Ohne daß man Mißfallen an der Sünde hat, kann man die Vergebung der Sünden nicht erlangen. Das Mißfallen an der Sünde und an sich selbst als Sünder ist identisch mit der Reue. Mißfallen an der Sünde haben, das ist, wie Luther sagt, die Reue.⁸⁾ Und so schließt die Reue zugleich mit dem Mißfallen an den Sünden die Trauer und den Schmerz über dieselben ein.⁹⁾

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 64.

²⁾ Ebdaf. S. 159. Vgl. S. 155.

³⁾ Vorles. Bd. 2, S. 218.

⁴⁾ Ebdaf. Bd. 1, S. 406 f. zu Ps. 76 (77), 4 (*Exercitatus sum et defecit spiritus meus*): „scilicet irascendo et arguendo me ipsum; et sic compunctus, contritus, humiliatus est spiritus meus et defecit; hoc enim negotium et exercitium, ista rixa intus domo cordis excitata contra seipsum, vehementer conterit spiritum et humiliat atque compungit, ut b. Aug. li. 8. confess. de seipso confitetur.“

⁵⁾ Ebdaf. S. 23. Vgl. S. 133 f.

⁶⁾ Ebdaf. S. 189.

⁷⁾ Ebdaf. S. 23.

⁸⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 161: „— remissio peccatorum, quae non remittuntur, nisi quibus displicent, hoc enim est poenitere. Non autem displicent nisi his, qui ea cognoscunt: non autem cognoscunt, nisi qui legem intelligunt: legem autem per se nemo intelligit, nisi explicetur, hoc autem facit evangelium.“ Vgl. ebdaf. S. 183 f.

⁹⁾ Vorles. Bd. 2, S. 404.

Die Erkenntniß der Sünde, welche zugleich Selbstgericht wegen der Sünde und Schmerz über dieselbe ist, wird nothwendig zum Bekenntniß der Sünde vor Gott. Das Licht, sagt Luther, geht denen auf, die sich für Finsterniß und für unwürdig halten, und das ist nichts anderes, als daß sie bekennen, daß sie in Finsterniß sind.¹⁾ Gott will, daß wir durch Demuth des Kreuzes und durch Bekenntniß der Sünde (per humilitatem crucis et per confessionem peccati) zum Heil kommen.²⁾ Das Bekenntniß der Demuth rettet und hilft.³⁾ Die Gerechtigkeit in der Seele entsteht nur aus dem Bekenntniß der Ungerechtigkeit.⁴⁾ Wer reinig die Sünde bekennet, der hat sofort die Vergebung derselben, wie David, als er gesagt hatte: ich habe gesündigt wider den Herrn, sofort von dem Propheten Nathan hörte: So hat auch der Herr deine Sünde hinweggenommen.⁵⁾

Diese negative Seite der Reue, wie sie gegen die Sünde sich richtend in Erkenntniß derselben, im Selbstgericht und im Bekenntniß vor Gott besteht, sagt Luther, Augustin und Bernhard folgend, gern im Begriff der Demüthigung, der Demuth vor Gott zusammen. Es sind uns bereits solche Aussagen entgegengetreten. Es mögen hier noch die folgenden Platz finden. Luther sagt: wer in seinen Augen ein Ungerechter und so vor Gott demüthig geworden ist, dem giebt Gott seine Gnade.⁶⁾ Sich demüthigen und sich selbst erkennen, ist die Wahrheit, und dann giebt Gott Gnade und Herrlichkeit. Denn den Demüthigen giebt er seine Gnade und die Demüthigen und Niedrigen erhöht er.⁷⁾ Demuth und Gnade lassen sich nicht trennen; obwohl die eine der andern vorangeht, wie Johannes der Täufer Christo, so folgen sie doch einander auf dem Fuße nach.⁸⁾ Die Selbstgerechtigkeit ist Stolz gegen Gott, die Reue, in der man sich als Sünder erkennt, richtet und bekennet vor Gott, ist Demuth.⁹⁾ „Die zwei Stück, *judicium et justitiam*, Gericht und Gerechtigkeit, wirket das Wort Gottes allzeit;

¹⁾ Ebdaj. S. 149 f.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 60.

³⁾ Vorlesj. Bd. 2, S. 136.

⁴⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 152.

⁵⁾ Ebdaj. S. 189.

⁶⁾ Vorlesj. Bd. 1, S. 335.

⁷⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 51.

⁸⁾ Ebdaj. S. 150.

⁹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 163.

als geschrieben steht (Ps. 106, 3): Beati, qui faciunt justitiam et iudicium in omni tempore: selig sind, die da üben das Gericht und Gerechtigkeit allzeit. Das Gericht ist nichts anders, denn daß ein Mensch sich selbst erkenne, richte und verdamme. Und das ist wahr die Demüthigkeit und sein selbst Erniederung. Die Gerechtigkeit ist nichts anders, denn wenn ein Mensch sich selbst also erkennt, Gnad und Hülf von Gott bittet und suchet, durch welche er dann vor Gott erhaben wird.“¹⁾

Die Neue nach dieser ihrer negativen Seite kann nun aber nicht ohne ihre andere positive Seite sein, sie hat dieselbe nothwendig bei und in sich. Das reinige Bekenntniß der Sünde vor Gott, welches die Vergebung und das Heil erlangt, schließt das bittende Verlangen nach der Gnade und damit zugleich den Glauben ein.²⁾

Zu Erkenntniß der Sünde muß man der Gnade „bedürftig und begehrig“ werden. „Dann Gott kann mit Gnade geben, dann den Demüthigen, das ist, den hungrigen, durstigen, ledigen, armen Sunder und Narren. Mit sieht er an die schonen Wort und große Werk der Reichen, Weisen, Heiligen, dann da ist seine Ehre zu nicht worden, sumder allein das Begierde und Gebet der, die nichts haben.“³⁾ „Es muß zu einem Untergang kommen mit einem ighichen Menschen. Wann nu der Mensch also untergeht und zunichte wird in allen seinen Kräften, Werken, Wesen, daß nicht mehr denn ein elender, verdampfter, verlassner Sunder da ist, dann kompt die göttliche Hülf und Stärke. — — Denn Gottes Stärke und Trost wird niemand gegeben, er erbitte es denn mit ganzem Grund des Herzen. Niemand bittet aber gründlich, der noch nicht gründlich erschrocken und verlassen ist; denn er weiß nicht, was ihm gebriecht, und stehet dieweil sicher in anderer Stärke und Trost seins selbst oder der Creaturen. Darumb, daß Gott muge seine Kraft und Trost ausgeben und uns mittheilen, so zeucht er hin allen andern Trost, und macht die Seele herzlich betrübt, schreiend und sehned nach seinem Trost.“⁴⁾ Da liegt das vorwiegende Gewicht auf dem sehnedem Ver-

¹⁾ E. N. Bd. 21, S. 185 f.

²⁾ Deshalb sagt Luther auch von dem Bekenntniß, daß es ein zwiefaches sei, nämlich das Bekenntniß unsers Elends und der Barmherzigkeit Gottes, unsrer Sünde und der Gnade Gottes, unsrer Schledhtigkeit und der Gutheit Gottes. Vorles. Bd. 2, S. 147.

³⁾ E. N. Bd. 37, S. 411 ff.

⁴⁾ Ebdaj. S. 348. Vgl. auch Vorles. Bd. 1, S. 421. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 181.

langen nach der Gnade und dem dringenden Bitten um dieselbe. Die Erkenntniß der Sünde und ihrer Schuld, das Erschrockensein im Gewissen, kommt nur als die nothwendige Voraussetzung in Betracht. Die Vereitung zur Gnade besteht nach Luther eben darin, daß wir, was allerdings die Erkenntniß der Sünde zur Voraussetzung hat, nach der Gnade Verlangen tragen, sie suchen, sie erbitten. Denn die Verheißung des Herrn lautet: Bittet, so werdet ihr empfangen; suchet, so werdet ihr finden: Klopft an, so wird euch aufgethan; ein jeder, welcher bittet, soll empfangen, wer sucht, soll finden, und wer anklopft, dem soll aufgethan werden.¹⁾ Wir kommen, sagt Luther, mit unsern Bitten immer unzeitig zuvor, weil wir dessen nicht würdig sind, was wir bitten; wir bitten aber, weil er verheißeu hat: wer bittet, der empfängt, wer sucht, der findet.²⁾ Jeder erhält die Gnade umsonst, aus reiner Barmherzigkeit. Sie wird nicht um unserer Vereitung willen, sondern auf Grund des Pacts Gottes gegeben, welcher verheißeu hat, daß er kommen will, wenn er erwartet und angerufen wird.³⁾ Mit Berufung auf den Satz Augustins, daß der Glaube erwirbt, was das Gesetz fordert, sagt Luther, daß Bitten, Begehren, Suchen das rechte Wesen des inwendigen Menschen ist. Dadurch wird die Seele der Gnade zu theil.⁴⁾ Eine solche nach der Gnade, nach Christus verlangende Seele vergleicht Luther mit einem liebenden Mädchen und seiner Sehnsucht nach dem Maane, oder mit Maria Magdalena und ihrer heiligen, geistlichen Liebe zu ihrem Bräutigam am Grabe des Herrn.⁵⁾ Die auf Grund der Verheißung auf den Herrn hoffenden Gläubigen des alten Bundes treten für Luther unter den Gesichtspunkt der auf den Herrn Wartenden, nach seiner Gnade Verlangenden und Rufenden.⁶⁾ Das Verlangen nach Christi Gnade und Heil hervorzurufen, war der Zweck des Gesetzes des Moses, welches die Gnade nicht gab, aber die menschliche Natur zum Empfang

¹⁾ Vorles. Bd. 2, S. 264 f.

²⁾ Ebdaj. S. 369.

³⁾ Ebdaj. S. 311.

⁴⁾ E. N. Bd. 37, S. 429. Vgl. S. 433.

⁵⁾ Vorles. Bd. 2, S. 365 ff. S. 370. Sehr bestimmt zeigt sich in diesen Ausführungen der Einfluß der Mystik Bernhards in der Auslegung des Hohentliedes.

⁶⁾ Ebdaj. S. 363.

derselben zubereiten sollte, so daß bereits das gläubige Volk unter dem Gesetz hat, daß es eingehe in die Gnade und in die Kirche Christi.¹⁾

Das bittende Verlangen nach der Gnade, mit welchem sich der reuige Sünder zu Gott wendet, ruht aber auf dem Glauben an die Verheißung Gottes, welcher verheißet hat, daß der, welcher bittet, empfängt, und daß Gott in Christo gnädig sein will denen, die ihn suchen. Nur in diesem Glauben kann sich der sündige Mensch unter dem reinigen Bekenntniß seiner Sünde mit dem bittenden Verlangen nach der Gnade zu Gott wenden. Der Glaube ist es, wie Luther sagt, durch den man vor das Angesicht Gottes tritt, der Glaube bekennt dem Herrn.²⁾ Die Erkenntniß der Sünde für sich allein, heißt es an einer andern Stelle, ist nichts als Verderben, ist das Bekenntniß der Verzweifelten und Verdammten, denn diese alle bekennen, daß sie gesündigt haben. Es muß sich mit dem Bekenntniß der Sünde das Bekenntniß des Lobes Gottes, das Bekenntniß seiner Güte verbinden durch den Glauben und die Hoffnung auf seine Barmherzigkeit.³⁾ Wer bittet, soll die Gnade empfangen; aber der Glaube ist es, welcher bittet. Nur der, welcher glaubt, ruft den Herrn an.⁴⁾ Der Herr ist unser Heil, wer an ihn glaubt, wird selig, wer zu ihm ruft, den wird er erhören. Erst wenn man angefangen hat, Christus und die Wahrheit zu erkennen, kann es zur wahren Neue kommen.⁵⁾ Das sich Befehren zu dem Herrn, welches die Voraussetzung davon ist, daß sich der Herr zu uns befehrt, daß wir der Gnade und des Heils theilhaftig werden, kann nur durch den Glauben, und deshalb nur durch den Geist (per spiritum) geschehen.⁶⁾

So hängt nun wieder alles vom Glauben ab. Durch den Glauben erlangen wir die Gnade. Der Glaube ist die von der Gnade gewirkte Bereitung und Disposition zur Gnade. Der Glaube, welcher bittend die Gnade Gottes sucht, bildet neben der im demüthigen Bekenntniß

¹⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 159. Vgl. auch Bd. 2, S. 265 f.

²⁾ Borlef. Bd. 2, S. 139. Vgl. S. 146 f.

³⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 242.

⁴⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 40: „Ita fiet, ut omnis, qui invocaverit nomen Domini, salvus sit; invocatur autem solus, qui credit; credit autem solus, qui audit verbum veritatis; audit autem solus verbum veritatis, qui evangelium audit.“

⁵⁾ Borlef. Bd. 1, S. 49.

⁶⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 60. Vgl. S. 59.

vor Gott sich darlegender Erkenntniß der Sünde (der Reue im engeren Sinne) die andere Seite der poenitentia, der Reue im weiteren Sinne, in welcher die Vereitung zur Gnade besteht, in welcher wir uns zu Gott befehren, damit sich Gott die Gnade verleihend zu uns lehre. Aus Reue (im engern Sinne) und Glaube als ihren beiden Theilen, ihrer negativen gegen die Sünde gerichteten und ihrer positiven die Gnade erlangenden Seite, besteht die poenitentia. Und diese beiden Seiten sind unauflöslich mit einander verbunden. Es kam nicht zum Glauben kommen, welcher bittend die Gnade sucht und findet, ohne daß wir unsere Sünde erkennen und uns in der Reue über sie von ihr abwenden. Es kam aber auch nicht zur Sündenerkenntniß der heilsamen Reue kommen ohne den Glauben an das Wort, das Alle zu Sündern macht, aber zugleich dem reinigen Sünder Gnade und Heil in Christo verspricht. Es gehört zu den charakteristischen Grundzügen der Lehre Luthers, daß er die beiden Theile oder Seiten der poenitentia, Reue und Glauben, stets in ihrer unauflöslichen Comuexität vor Augen hat. Beide, Reue und Glaube, sind eben nur die beiden Seiten einer Sache. In dem einen sieht Luther immer zugleich das andere. Er hat immer das untheilige Ganze vor Augen, wenn er von dem einen oder dem andern spricht. Spricht er von der Reue, so faßt dieselbe den Glauben mit ein, ohne den sie nicht wirklich sein kann, und wenn er vom Glauben spricht, so hat er denselben vor Augen als einen solchen, der die Reue als innere Voraussetzung bei und in sich hat. Wenn Luther sagt, daß man Vergebung der Sünden hat, sobald man sie erkannt hat und bekennt, so ist der um die Vergebung der Sünden bittende Glaube miteingeschlossen gedacht. Und wenn Luther sagt, daß wir durch den Glauben Vergebung der Sünden erlangen, so ist der Glaube gemeint, der die Reue einschließt, ohne welche er nicht der bittende Glaube des armen sündigen Menschen wäre, der die Gnade der Sündenvergebung sucht und erlangt. Davon, daß man dies nie aus den Augen läßt, hängt das rechte und lebendige Verständniß der Lehre Luthers ganz und gar ab.

Wie aus dem Obigen hervorgeht, ist übrigens der Glaube, wie ihn Luther als den andern Theil der zum Empfang der Gnade disponirenden poenitentia erfaßt, der bittende Glaube, der Glaube, der die gerecht und selig machende Gnade erbittet und durch sein Bitten erlangt. Es ist charakteristisch für den Stand der Lehre Luthers in

ihrer ersten Phase in der Zeit vor dem Ablassstreit, daß der Glaube als bittender, der Glaube, der durch sein Bitten die Gerechtigkeit und das Heil erlangt, nicht der der empfangenen Sündenvergebung gewiß gewordene Glaube, im Mittelpunkte steht. Damit schließt sich die Construction der Lehre Luthers eng an die Lehre Augustins an, die ihr Grundgefüge in dem Satze hat, daß der Glaube, und zwar durch sein Bitten, als *fides orans*, erlangt, was das Gesetz fordert. „*Quod lex imperat, fides impetrat.*“ Freilich der Begriff der Gerechtigkeit, welche der Glaube erlangt, ist ein anderer geworden, als bei Augustin, und damit erhält alles eine andere Bedeutung und einen andern Sinn.

Es ist von Interesse zu beachten, wie Luther seine Lehre von der Reue zur Lehre der mittelalterlichen Kirche, von der er sich scheidet, ins Verhältniß setzt. Während er nämlich seine Lehre von der Reue der scholastischen Lehre entgegenstellt, wonach die Reue im Zustandekommen des moralischen Guten, im Zustandekommen der Liebe gegen Gott über alles von der natürlichen Selbstliebe aus durch die Liebe gegen Gott aus Selbstliebe, bestehen soll, schließt er sich doch zugleich noch an die vorreformatorische Auffassung über den Proceß der Bekehrung, welche auch Bernhard theilte, möglichst eng an. Es zeigt sich das darin, wie Luther drei Stufen in der Entwicklung des Guten unterscheidet, die der Anfangenden (*incipientes*), die der Fortschreitenden (*proficientes*) und die der Vollkommenen (*perfecti*). So unterscheidet Luther drei Stufen in der Furcht Gottes. Die erste ist die, da man Gott nur um der Strafe willen fürchtet, die zweite die, da man ihn um Gottes willen und um der Strafe willen fürchtet, die dritte die, da man Gott nur um Gottes willen fürchtet. Wer auf der ersten Stufe steht, ist Knecht, wer auf der zweiten Stufe steht, ist ein mittlerer zwischen Sohn und Knecht, wer auf der dritten Stufe steht, ist Sohn. Der erste ist ein Anfangender, der zweite ein Fortschreitender, der dritte ein Vollkommener. Erst mit der zweiten Stufe aber, mit der Furcht vor Gott um Gottes willen, beginnt das Leben des neuen Menschen im Unterschiede von dem Leben des alten Menschen. Auf der ersten Stufe, der Stufe der bloßen knechtischen Furcht, steht man noch ganz in der Sünde und außer der Gnade. Dennoch sieht Luther in dieser Stufe eine Stufe im Proceß der Bekehrung von der Sünde zu Gott.¹⁾

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 162 f. Vgl. auch S. 70 ff. S. 74.

Es stimmt mit dieser Unterscheidung der drei Stufen die Art überein, wie Luther in einer Predigt, wo er über die Motive spricht, die uns zur wahren Liebe und zum wahren Vertrauen zu Gott bewegen sollen, ebenso wie die Lehre der mittelalterlichen Kirche, wie im Besondern auch Bernhard, zuerst auf die natürlichen Wohlthaten und Gaben und so dann auf die geistlichen hinweist.¹⁾

Der Gegensatz gegen den Semipelagianismus der vorreformatorischen Lehre macht sich darin geltend, wie das Verhältniß zwischen der ersten Stufe, auf der sich der Mensch noch ganz in der Sünde befindet, und zwischen der zweiten Stufe gefaßt wird. Die erste Stufe, die Stufe der Anfangenden, heißt es in einer Predigt, sei die, daß man sich nach dem äußerlichen Menschen von den sinnlichen Sünden abwende und in vielen guten Werken, wie Fasten, Wachen, Beten, Arbeiten, Barmherzigsein, Dienen, Gehorchen u. s. w. übe. Mit allem Eifer sei das anzujagen und zu treiben. Allein wenn der Mensch auf dieser ersten Stufe der Anfangenden stehe, so müsse er sorgfältig wachen, daß er nicht schlimmer in die geistlichen Sünden (*spiritualia mala*) gerathe, als er früher in die sinnlichen Sünden (*sensibilia mala*) gefallen war, daß er nicht, nachdem er die Lust des Fleisches bezähmt habe, in die Lust des Geistes falle. In diese geistige Lust und Sünde fielen die stolzen Heiligen, welche keine andere Gerechtigkeit als diese äußerliche der Werke kennen und deshalb meinen, man müsse immer in derselben bleiben und nur darnach trachten, in derselben immer weiter zu kommen. Die stützten sich dann auf die Werke der Gerechtigkeit, welche sie thun, und würden in diesen Werken der Gerechtigkeit schlimmer verunreinigt, als früher im Fleisch und in den sinnlichen Sünden.²⁾ Ebenso bezeichnet es Luther anderswo als die erste Stufe des Kommens des Reiches Gottes, wenn man nach dem äußern Menschen nicht mehr der Welt sondern Gott dient und sich von den groben heidnischen Lastern abwendet. Da aber trete dann die Gefahr ein, daß man nicht Gott über sich herrschen lasse, sondern die eigene Weisheit, den eigenen Sinn, die eigene Gerechtigkeit. Das sei dann schlimmer als das Frühere. An die Stelle des Abfalls zur äußeren Creatur sei der Abfall zur inwendigen Creatur getreten, indem man sich im Stolz erhebe und sich

¹⁾ Ebdaj. S. 112 ff.

²⁾ Ebdaj. S. 106. f.

selbst gefalle und in allem sich selbst suche.¹⁾ Es treten hier auch die Sätze Luthers über die Synteresis in ihrem Gegensatz gegen den Semipelagianismus bestimmter ins Licht. Mit der in der menschlichen Natur unvertilglich liegenden Synteresis ist die Möglichkeit gegeben, daß Gott und sein Gesetz trotz der Sünde eine Macht über den Menschen werden kann. Auch der sündige Mensch, der von der Liebe zu sich selbst und zu den Creaturen beherrscht ist, kann Gott als den Herrn seines Lebens erkennen und sich aus Furcht vor den Strafen Gottes von den vom Gesetz verbotenen äußern groben Sünden abwenden. Damit befindet sich der Mensch dann, wie Luther sich damals unter dem Einfluß der Lehre der mittelalterlichen Kirche ausdrückt, auf der ersten Stufe der Bekehrung zu Gott. Wie es für Augustin bedeutungsvoll war, daß die Sehnsucht nach dem wahrhaftigen und ewigen Leben wieder geweckt wurde, und dies auch seine Bedeutung dafür hatte, daß Augustin später durch die Gnade bekehrt wurde, obwohl die Bekehrung selbst von dem alten sündigen Leben damit noch nicht gegeben, noch nicht einmal angefangen war, denn jene Entwicklung gehörte ganz dem alten natürlichen Leben außer der Gnade an: so kann es nach Luther von Bedeutung für die Bekehrung zu Gott werden, wenn das Verlangen nach dem seligen Leben, welches Gott giebt, eine Macht über den Menschen gewinnt, so daß er aus Furcht vor den Strafen Gottes das Gesetz wenn auch nur äußerlich, wie es dem natürlichen Menschen allein möglich ist, zu erfüllen bestrebt ist. Die Abkehr von der Sünde selbst aber ist damit, wie Luther geltend macht, noch nicht gegeben. Der Wille selbst bleibt dabei noch der böse selbstjüchtige, von der Liebe zu den Creaturen beherrschte Wille, und es ist die Gefahr vorhanden, daß man auf seine Synteresis gestützt meint durch eigene Tugend vor Gott gerecht zu sein und immer mehr zu werden.²⁾ Die Abkehr von der Sünde selbst, die wahre Reue, welche zur Voraussetzung hat, daß das Gesetz nach seinem geistlichen Sinn sein Werk ausrichtet, muß erst noch durch die Gnade gewirkt werden, und diesem Wirken der Gnade kann der Mensch, wenn er in seinem sündigen Willen beharrt, widerstehen.

¹⁾ Ebdaf. S. 138 f. Vgl. S. 135 f. Vorles. Bd. 1, S. 241. 358.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 58: „Resuscitabilis itaque est natura, nisi ponatur obex et gratiae resistatur, quod faciunt impii, qui freti sua synteresi et prae voluntate ac sapientia propria nolunt restaurari, sed sani sibi videntur.“

Anmerkung. Anmerkungsweise mag hier auf Luthers damaligen Begriff vom Glauben hingewiesen werden. Wie die Väter der alten Kirche ¹⁾ und im Anschluß an Augustin auch die Scholastik ²⁾, geht auch Luther bei der Definition des Glaubens von Hebr. 11, 1 aus und zwar von den Worten, wie sie in der Vulgata wiedergegeben werden. ³⁾ Wenn sich Luther dabei an das Frühere anschließt, so tritt doch auch der Unterschied von demselben in der näheren Ausführung bestimmt hervor. Der neue evangelische Begriff vom Glauben, welcher mit der neuen Erfassung der Glaubensgerechtigkeit gegeben war, beherrscht bereits Luthers Gedanken, dringt auch bereits zu immer bestimmterer Erfassung vor, wenn auch die Definition noch nicht so abgeschlossen fertig vorliegt, wie in der Schrift: Kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und des Vaterunfers, vom Jahr 1520. ⁴⁾ Ganz allgemein bezeichnet Luther den Glauben als Glauben der unsichtbaren Dinge (*fides non apparentium*). ⁵⁾ Die unsichtbaren Dinge, welche nur durch das Wort gelehrt, gezeigt und angekündigt werden können, können nicht durch die Vernunft, sondern nur durch den Glauben gesehen, erkannt und erfaßt werden. ⁶⁾ Wir haben da das nächste Moment im

¹⁾ Augustin enchir. c. 8: „in epistola quippe ad Hebraeos. qua testis usi sunt illustres catholicae regulae defensores, fides esse dicta est convictio rerum, quae non videntur.“

²⁾ Peter der Lomb. sentt. lib. 3. dist. 23. B: „Fides est virtus. qua creduntur, quae non videntur.“ Vgl. ebdaj. G und H. Gabriel Viel, sentt. lib. 3. dist. 23, qu. 2, C.

³⁾ „Est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium.“ Augustin las (vgl. Anm. 1) *convictio* statt *argumentum*. Der Lombarde hat in Folge dessen in seine Definition zu *argumentum* die Worte „vel *convictio*“ hinzugefügt, wobei er offen läßt, *convictio* oder *probatio* im Sinn von Beweis (*probatio et convictio non apparentium, quia si quis de his dubitet, per fidem probantur, ut adhuc probatur futura resurrectio, quia ita crediderunt Patriarchae et alii Sancti*) oder Gewißheit, Ueberzeugung zu nehmen.

⁴⁾ E. A. Bd. 22, 15: „Hier ist zu merken, daß zweierlei Weis glaubt wird: zum Ersten von Gott, das ist, wenn ich glaub, daß wahr sei, was man von Gott sagt. — Zum Andern, wird in Gott geglaubt, das ist, wenn ich nit allein glaub, daß wahr sei, was von Gott gesagt wird: sondern setze mein Trau in Jhu, begeh und erwäge mich mit ihm zu handeln, und glaub ohn allen Zweifel, er werd mir also sein und thun, wie man von ihm sagt.“ Vgl. Bd. 13, S. 155. Bd. 22, S. 135.

⁵⁾ Vorles. Bd. 2, S. 275. Bd. 1, S. 380.

⁶⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 64. Walch Bd. 9, S. 1593. Vorles. Bd. 1, S. 380: „Intellectus vel eruditio in titulo ps. positum semper indicat invisibilia, spiritualia, quae videri nequeunt. sed solo intellectu et fide attingi possunt, ibi dici, sive bona sive mala. Unde intelligere in scriptura aliter quam in philosophia capitur, sive sit abstractiva sive universalis, quia philosophia semper de visibilibus et apparentibus vel saltem ex apparentibus deducta loquitur. Fides autem est non apparentium nec ex apparentibus deducta, immo de coelo est, cum ex apparentibus potius contrarium fidei deducatur, ut patet.“ Ebdaj. S. 147. Bd. 2, S. 133 f.: „Quia Deus in humanitate apparuit, non potuit ex sensibus nisi homo percipi, ideo intellectu opus est, quem dat fides.“ Isaias 7:

Begriff des Glaubens vor uns, wonach der Glaube die Erkenntniß der unsichtbaren Dinge ist, die uns nur durch das Wort bekannt sind. Der Glaube steht so im Gegensatz gegen das Sehen.¹⁾ Häufig sagt Luther auf Grund von Hebr. 11, 1 von dem Glauben, daß er die substantia der unsichtbaren, zukünftigen Dinge ist.²⁾ Ueber den Sinn des Wortes substantia hat er sich zu Bf. 68 (69), 3 näher ausgesprochen. Er giebt da die verschiedenen metaphorischen Bedeutungen des Wortes substantia in der Schrift an. Zu dieser Stelle hatte Augustin, übrigens ohne Beziehung auf den Glauben, welcher bei derselben nicht in Betracht kommt, das Wort substantia durch divitiae erklärt, während die glossa ordinaria als ebenso statthaft die Erklärung daneben stellt, daß substantia das bedeute, „quod est quaecunque res“, und Nicolaus von Lyra das Wort durch virtus subsistendi erklärt. Luther jagt, substantia könne für substaculum oder subsidentia stehen, also das Fundament bezeichnen, auf dem man steht. Weiter aber könne es alles bedeuten, wodurch man subsistirt (per quod quisque subsistit). Vornehmlich würden unter substantia die irdischen Güter verstanden, welche zur Erhaltung und zum Wohlbefinden dieses irdischen Lebens dienen. Und da fügt dann Luther weiter hinzu, die Heiligen hätten eine solche Substanz nicht, sie hätten nach Hebr. 10, 34 (wo ἰσχυρις von der Vulgata durch substantia im Sinn von Habe oder Besitz übersezt wird) eine bessere und bleibende Substanz, und der Glaube sei die Substanz der Dinge, die man hofft, d. h. der Besitz der nicht irdischen, sondern zukünftigen Dinge.³⁾ Luther faßt den Glauben als substantia auch in dem Sinn von Fundament, als das, wodurch wir festen Grund haben.⁴⁾ Ganz vorwiegend aber ist ihm der Glaube die substantia der unsichtbaren, zukünftigen Dinge, weil er der Besitz (possessio) derselben ist, freilich derselben als verheißener, aber noch nicht mitgetheiltes.⁵⁾ Die zukünftigen ewigen Güter können gegenwärtig nur durch den Glauben unser Besitz werden, weil sie uns noch nicht in Wirklichkeit mitgetheilt oder gezeigt, sondern nur im Wort bezeugt und angeündigt werden können.⁶⁾ Als Grundton geht durch

nisi credideritis non permanebitis. Caro et sanguis nunquam possent revelare, hunc hominem esse Deum verum, nisi spiritus prius revelaret et spiritui crederetur.“ Vgl. dazu Walsh Bd. 9, S. 1568. Vgl. ferner Vorlej. Bd. 1, S. 91 f. Ebdaj. S. 251: „Opera enim Dei sunt intelligibilia, scilicet solum intellectu et fide perceptibilia, in spe, non in re.“ Ebdaj. Bd. 2, S. 276: „per fidem levatur super se, ut videat futura bona.“

¹⁾ Vorlej. Bd. 2, S. 179: „notitia Domini — quae nunc per fidem in nobis est, tunc autem per speciem.“

²⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 108. Bd. 2, S. 286. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 40.

³⁾ Vorlej. Bd. 1, S. 291 f.

⁴⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 50 f.: „qui enim dubitat et haesitat in fide, quae est substantia, quomodo ascendet?“

⁵⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 274: „fidem habui et haec tota mea possessio, quae est substantia, scilicet possessio rerum sperandarum, non autem substantia rerum praesentium.“ Vgl. Walsh Bd. 9, S. 1736. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 143.

⁶⁾ Vorlej. Bd. 2, S. 286. Ebdaj. S. 298. Walsh Bd. 9, S. 2390:

Luthers Aeußerungen über das Wesen des Glaubens eben dies hindurch, daß wir durch den Glauben die ewigen, unsichtbaren, zukünftigen Dinge besitzen, haben.¹⁾ Und eben darin macht sich bereits das Neue des evangelischen Glaubensbegriffs geltend. Der Glaube wird so als aneignender erfaßt.²⁾ Zu dem Unsichern, welches Luthers damaliger Lehrweise noch anhaftet, gehört es, wie er mit Hebr. 11, 1 nach der Vulgata den Glauben auch als argumentum der unsichtbaren Dinge bezeichnet. Er nimmt dabei das Wort argumentum nicht im Sinne von certitudo, wie es allein dem Irrert entsprechen würde — *certitudo* ist Hebr. 11, 1 im Sinne von Ueberzeugtheit, von fester, innerer Ueberzeugung gebraucht —, sondern im Sinn von signum oder testimonium, also im Sinn von Beweis.³⁾ Die Güter, die wir durch den Glauben besitzen, können wir, da sie unsichtbar sind, nur durch das Wort darthun, indem wir von ihnen reden und zeugen. Deshalb heißt der Glaube das argumentum, nämlich die Darlegung (*ostensio*) der unsichtbaren Dinge, weil er uns darlegt, zeigt, die zukünftigen Dinge, die wir vermöge desselben als die

„Seine Zeugnisse, die von zukünftigen Dingen handeln, welche im Glauben ergriffen werden müssen.“ Vorles. Bd. 2, S. 392: „— quibus (nämlich testimoniis) non adhaeretur nisi credendo eis ut veris et fidelibus, quia si scirentur, iam nec testimonia essent, sed exhibitio et nulla fides.“ Vgl. auch das Folgende. Ferner ebdaf. S. 297. 134. 369.

¹⁾ Vorles. Bd. 2, S. 174: „fides habet rem aeternam“. Ebdaf. S. 271. Walch Bd. 9, S. 1709: „Wir haben so viel als wir glauben und hoffen.“

²⁾ Auch nach Peter d. Lomb. (a. a. D.) ist der Glaube, wie der Apostel sagt, die Substanz der Dinge, die man hofft, „quia per fidem subsistunt in nobis etiam modo speranda et subsistunt in futuro per experientiam“. Mit dieser Definition steht unstreitig die Definition Luthers im Zusammenhange. Nach der näheren Ausführung Gabriel Viels (a. a. D.) aber ist der Glaube doch nur insofern die Substanz oder das Fundament der zukünftigen Dinge, als er die erste der eingegebenen Tugenden ist, ohne welche die zukünftigen Dinge nicht erlangt werden können; er ist nach Gabr. Viel die Substanz der zukünftigen Dinge, weil er macht, daß dieselben einmal (aliquando) in uns subsistiren werden. „Sic ergo“, heißt es bei Gabr. Viel, „fides dicitur substantia rerum sperandarum — in quantum est quaedam inchoatio futurae beatitudinis, quia fides est prima virtus infusa, sine qua res sperandas nemo consequi potest: et ita est causa rerum sperandarum, quia facit res sperandas quantum subsistere in nobis; quod est dictum: facit consequi futura bona: et sic substans sperandis, quia facit ea esse in credentibus in futura vita vere et realiter, quae sunt nunc per fidem in cordibus credentium in esse cognitio seu objectivo. Siquidem fide cognoscimus bona sperata nondum existentia, sed in futura beatitudine possidenda“. u. s. w. Für Luther fällt dagegen ein ganz anderes Gewicht darauf, daß man durch den Glauben die ewigen und zukünftigen Dinge bereits hat, als solche, die uns als verheißene gehören, obwohl sie uns in re noch nicht mitgetheilt sind. Die Definition des Glaubens als possessio der unsichtbaren und zukünftigen Güter ist der Scholastik fremd.

³⁾ Vorles. Bd. 1, S. 368: „quae (fides) est non apparentium rerum argumentum et signum“. Ebdaf. S. 54. Ebdaf. Bd. 2, S. 15: „quae (fides) est testimonium futurorum et testimonium conscientiae“.

Substanz der zukünftigen Dinge besitzen.¹⁾ Auch diesen Aussagen über den Glauben als argumentum der unsichtbaren Dinge liegt übrigens der Gedanke zu Grunde, daß wir diese Dinge durch den Glauben, wenn auch noch nicht in re, besitzen. In aller Bestimmtheit tritt der evangelische Begriff des Glaubens darin entgegen, daß derselbe als Zuversicht (fiducia) gefaßt wird. Geradezu wird der Glaube als fiducia vera rerum non apparentium bezeichnet.²⁾ Dieser Begriff des Glaubens als Zuversicht schließt sich für Luther enger damit zusammen, wie er den Glauben als substantia, als Besitz der ewigen Güter erfaßt hat. Auf die Güter, in denen wir den Subsistenzgrund unseres Lebens besitzen, die wir als solche erfassen, setzen wir unser Vertrauen, unsere Zuversicht.³⁾ Unsere Zuversicht können wir aber auf die unsichtbaren und zukünftigen Dinge nur durch den Glauben setzen, weil sie uns nur im Wort bezeugt und verheißen werden, und wir sie somit nur durch den Glauben erfassen können.⁴⁾ Sehr bestimmt ausgeprägt findet sich der Begriff des Glaubens als Vertrauen, als Zuversicht in der Auslegung der sieben Bußpsalmen.⁵⁾ Wie sich dieser Begriff des Glaubens als Zuversicht im engsten Zusammen-

1) Vorles. Bd. 2, S. 274 f.: „Nos autem credimus et ideo opere ostendere non possumus. Quare tantum loquimur et testificamur. Fides enim est causa, quare non possumus aliter quam verbo ostendere bona nostra, eo quod fides est non apparentium, quae non nisi verbo possunt doceri, ostendi et indicari. Ideo vocatur argumentum, scilicet ostensio rerum non apparentium, quia ostendit nobis futura, quae ex ipso possidemus ut substantiam futurorum.“

2) Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 194. Vgl. ebdaj. S. 114 f.: „sperare in Deo — confidere in Domino.“ S. 115: „— ut nos ad se traheret, ut in ipsum fideremus.“ S. 126. 127: „confidere in Deum.“ S. 201: „— de nobis diffidere, et in ipsum confidere.“ Vorles. Bd. 1, S. 429: „credere et sperare in Deum“ — — „nec credit, nec sperat in Deo — — sperat autem in alia, scilicet creaturam“.

3) Vorles. Bd. 1, S. 318: „Subsistentia, ut scil. ambitiosorum est gloria, divitum divitiae, gulosorum esca et venter, luxoriosorum voluptas. Has autem substantias Christus per suam non substantiam omnes destruxit, ut fideles in illis non subsistant nec confidant, sed sint sine substantia, habeant autem fidem pro eis, quae est substantia alia, scilicet substantia Dei.“

4) Vorles. Bd. 2, S. 349: „Testimonia autem sunt signa et verba, non res ipsae, et haec pro hereditate sibi aestimare et gaudere in illis, non est infirmae fidei et spei hominum. — Promissa enim Dei cor laeticant eorum, qui credunt et sperant in ipsa. Igitur interim exultamus in fide et spe futurorum, quae nobis promisit Deus. Ideo autem exultamus, quia certi sumus, quod non mentitur, sed faciet, quod promisit.“ Ebdaj. Bd. 1, S. 431: „Non enim potest cor in Deinum dirigi nisi fide, quia Dominus spiritus est et invisibilis ac incomprehensibilis. Ideo fide opus est, quae ad eam pertingat.“

5) E. A. Bd. 37, S. 424: „Das ist nun die Natur des inwendigen Menschen, daß er ein jetzes Harren, Hoffen, Trauen, Glauben trägt zu Gott; darumb läßt ihn auch Gott nicht, der da verheißen hat Gnade und Hilfe allen den, die ihm trauen und sich auf ihn verlassen und sein harren.“ Ebdaj. S. 426: „— sein ganz Leben ist ein Trauen, Verlassen, Warten, Harren auf Gott.“

hange mit der Erfassung der wahren Glaubensgerechtigkeit im Gegenfate gegen die Eigengerechtigkeit für Luther feststellt, liegt in „Decem praecepta“, in der Auslegung des ersten Gebots, sehr offen vor.¹⁾ Aus dem Gesagten geht hervor, daß für Luther die Begriffe *fides* und *spes*, *credere* und *sperare*, in die engste Beziehung zu einander treten, ja sehr häufig in Luthers Aussagen sich zu einem Begriffe verbinden.²⁾ Sofern die unsichtbaren Güter, welche der Glaube erfazt und auf die er seine Zuversicht setzt, zukünftige sind, die wir jetzt nur als verheißene besitzen, wird die Zuversicht, das Vertrauen des Glaubens zur Hoffnung, zum Warten und Harren auf den wirklichen Empfang dieser Güter. — Damit daß der Glaube als Zuversicht erfazt war, war es gegeben, daß derselbe nicht bloß Sache des Intellects im Unterschiede vom Willen ist. Ausdrücklich macht Luther geltend, daß Glaube und fleischliche Gesinnung einander ausschließen. So lange das Herz in den sichtbaren Dingen lebt, kann es nicht im Glauben leben, da es unmöglich ist, die Sache und den Glauben zugleich zu haben.³⁾ Der Glaube ist der Geist, und deshalb kann er nicht in fleischlich gesinnnten Menschen sein.⁴⁾ Der Glaube, welcher uns auf die unsichtbaren und himmlischen Dinge richtet, zieht uns von den sichtbaren, irdischen Dingen ab.⁵⁾ Der Glaube schließt daher die entsprechende Gesinnung oder Neigung, den entsprechenden Affect des Herzens ein, daß nämlich dasselbe nicht auf das Irdische und Sichtbare, sondern auf das Himmlische gerichtet ist.⁶⁾ Sehr bestimmt spricht Luther aus, daß der Glaube ein Wollen und zwar ein Wollen ohne Wissen

¹⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 5: „fides Christi tollit omnem fiduciam sapientiae, iustitiae, virtutis propriae, docens, quod nisi ipse pro te mortuus esset teque servaret, nec tu nec omnis creatura tibi posset prodesse. ac sic oritur omnium contemptus. — remansitque tibi non nisi solus Jesus, solus satis et sufficiens tibi, ita, ut de omnibus desperans unicum habeas hunc, in quo omnia speras. ideoque super omnia eum diligas“.

²⁾ Vgl. 3. B. Vorles. Bd. 1, S. 30: „fiduciae seu spei“.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 143. Luther fügt hinzu: „Quare oportet rem relinquere ab eo, qui vult corde erodere, corde inquam relinquere, non corpore, nam corpore non creditur, sed eorde.“

⁴⁾ Vorles. Bd. 1, S. 96 f. Waldh Bd. 9, S. 2046.

⁵⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 40. Vorles. Bd. 1, S. 132. Bd. 2, S. 7. Bd. 1, S. 431: „Impossibile enim est, qui opera Christi in corde figit et vera credit verba ejus, quin promptus fiat mandata ejus exquirere. Et eontra. (Die Worte sind von Luther unterstrichen.) — Figitur enim per fidem memoria operum Domini. Sed haec omnia non potest facere, nisi prius de se et mundo desperet et in Domino spem ponat. Tunc enim potest opera ejus et verba figere in cor, postquam evulserit spem saeculi et nudus in Domino coeperit sperare. Quare primum est, ut sit pauper spiritu.“

⁶⁾ Vorles. Bd. 1, S. 97: „anima per intellectum et affectum ad Deum conversa (dazu am Rande: quod fit proprie per fidem veram). — Sic ergo facies nostra exquirat Deum, quia non potest Deus queri, nisi per intellectum et affectum ad eum conversos“. „Econtra dorsum nostrum est anima per intellectum at effectum a Deo aversa, quod fit per incredulitatem.“

fordert.¹⁾ Die fallen vom Glauben ab, die nicht mit dem Affect erfassen, was sie wissen.²⁾ Es fehlt allerdings nicht an Aussagen — in gewisser Weise gehört auch die zuletzt angeführte dahin —, in welchen Luther zwischen dem Glauben und dem Affect unterscheidet und diesen letzteren mit der Liebe identifiziert, jenen dem Intellect im Unterschiede von dem Willen zuschreibt.³⁾ Es macht sich darin die Nachwirkung des scholastischen Begriffs vom Glauben geltend, wonach erst durch den Zutritt der Liebe zum Glauben das *credere de Deo* zum *credere in Deum*, zum Glauben, durch den man Gott anhängt, wird. Allein solche Aussagen sind doch bereits das Verschwindende. Der Gebrauch der scholastischen Begriffe der *fides informis* und *fides formata* ist Luther bereits fremd. Mit der scholastischen Fassung dieser Begriffe hat es nichts mehr zu thun, wenn Luther einmal von den Gläubigen des alten Bundes sagt, sie seien gerecht gewesen „*ex fide informi, scil. ex fide fidei.*“⁴⁾ Und in einer andern Stelle, wo er den Ausdruck *fides informis* gebraucht, versteht er darunter doch nur, ganz wie in späterer Zeit, den todtten Glauben, der ein bloßes Wissen ist, im Unterschiede von dem lebendigen Glauben, welcher sich in den Werken erweist. Davon daß der Glaube erst durch die Liebe der lebendige Glaube würde, ist da nicht die Rede.⁵⁾

¹⁾ Vorles. Bd. 2, S. 344 zu Ps. 118 (119), 105 (Lucerna ped. m. Verb. t. et lumen semitis meis): „Mira sententia. Cur non lucerna oculis meis et lumen visus? Numquid pedes possunt illuminari aut semitae videre? Sed natura fidei expressa est pro ista vita. Nam oculos oportet captivari in obsequium Christi et solo verbo duci, quod auribus percipitur, oculis non videtur, quia invisibilia credimus, sed non inaudibilia. Quare verbum quidem non illuminat oculos, sed nec aures, et tamen est lucerna, quia pedes dirigit, et affectum, non intellectum requirit fides. Non ut intelligas, sed ut velis oportet, non ut scias, sed ut facias ea, quae audiuntur. — — Sic enim fides non intellectum illuminat, imo excaecat, sed affectum, hunc enim ducit quo saluetur, et hoc per auditum verbi.“

²⁾ Ebdaß. Bd. 1, S. 295: „Tropologice autem oculi Christi sunt fidei sensus et illuminationes spirituales. Illae similiter defecerunt in multis, etiam in his, qui multa sciunt in scriptura ac omnia mysteria noscunt, et ea, quae sunt fidei, pulchre callent, ita ut vere sint in eis oculi Christi. Sed defecerunt, quia non sapiunt affectu ea, quae sciunt, et segniter ac frigide aguntur in Deum secundum ea, quae cognoscunt. Nam qui multa scit et non affectu in ea tendit fervide, videntur oculi ejus defecisse et prope esse cum fatuis virginibus, habens lampadem, sed non oleum.“

³⁾ Ebdaß. Bd. 2, S. 146 f.: „Duo sunt in homine, spiritus et caro. — — In anima autem est intelligentia et voluntas; ista per confessionem, haec per pulchritudinem ornatur, ista per lucem, haec per calorem, ista per fidem, haec per amorem, ista per intellectum, haec per affectum.“ Ebdaß. S. 262: „Exitus autem iste spiritualis est, qui fit pedibus animae, scilicet intellectu et affectu. Cui enim incipit cognosci et amari spiritus, ipse vere exit de Aegypto, et eo magis, quo clarius intelligit et ferventius amat.“ Vgl. ebdaß. Bd. 1, S. 96 f.

⁴⁾ Vorles. Bd. 2, S. 154.

⁵⁾ Walch Bd. 9, S. 2010: „— alsdann, wenn er den verstellten und todtten

Die herrschende Grundanschauung Luthers ist die, daß der Glaube im Gegensatz gegen den „krummen Geist“, den auf sich gebengten Willen der Sünde, der „richtige Geist“, *spiritus rectus*, der auf Gott gerichtete Geist ist. Wir werden darauf weiter unten wieder zurückkommen. Zuletzt sei noch bemerkt, daß Luther, wie er unter dem Einflusse des Vorreformatoren die drei Stufen der Anfangenden, der Fortschreitenden und der Vollkommenen unterschied, so auch einmal drei Stufen des Glaubens unterscheidet, den anfangenden, den fortschreitenden und den vollendeten Glauben. Der erste stützt sich auf Wunder und Zeichen oder große Werke Gottes, der zweite glaubt dem Wort allein ohne Werke, der dritte verlangt auch nicht einmal, daß ihm Worte gegeben werden.¹⁾

Die Rechtfertigung.

Damit, daß die Gerechtigkeit eine Gerechtigkeit Gottes ist, nämlich Werk und Gabe Gottes, ist es für Luther identisch, daß sie eine Gerechtigkeit des Glaubens ist. Durch den Glauben erlangen wir, was uns als Gabe Gottes zu Theil wird. Immer wieder spricht Luther aus, daß unsere Gerechtigkeit eine Gerechtigkeit des Glaubens ist, daß wir durch den Glauben gerecht werden, daß der Glaube die Gerechtigkeit ist.²⁾ Der Glaube rechtfertigt, denn „der Gerechte lebt aus dem Glauben“.³⁾ Die Gerechtigkeit der Werke und der Glaube an Christus werden einander entgegengesetzt als die eigene Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit Gottes.⁴⁾ Christus in seiner Person, sagt Luther, ist

Glaube verkäuf. Also steht es leider heutigen Tages. Denn der Glaube ist unwirksam und ganz ungealtet, weil man nur das weiß, was man glauben soll, die Kraft des Glaubens aber nicht beweiset und durch Wirkungen offenbar werden läßt, oder weil man das Reich Gottes nur in Reden und nicht in die Kraft setzt.“

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 130 f.

²⁾ Vgl. z. B. *Waldh* Bd. 9, S. 1535. 1571. 1587. 1641. 1642. 1704. 1731. 1732. 1770. 1821. 1981. 1986. 1987. 2016. 2183. 2191. 2369. 2395. 2396. *Vorles.* Bd. 1, S. 205. 214. 218. *Ebdaj.* S. 340: „*justitia Dei — est fides Christi.*“ *E. N.* Bd. 37, S. 430 f. wird gesagt, daß der Glaube Christi die rechte, grundgute Gerechtigkeit ist, die Gott giebt. *Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 126:* „*Non enim qui justa operatur justus est, ut Aristoteles ait, neque operando justa et dicimur justi, sed credendo et sperando in Deum.*“ *Ebdaj.* S. 186: „*fides est justitia, boni mores sunt opera.*“

³⁾ *Vorles.* Bd. 2, S. 305: „*In via tua vivifica me. Hoc verbum frequens in toto hoc ps., ideo semel exponemus ipsum plene. Spiritus est, qui vivificat, justus enim ex fide vivit. Ro. 1. Heb. 10. Abakuk 2. Ergo vivifica me est dicere: justifica me, da mihi spiritum, da mihi vivam et perfectam fidem, in qua vivam et justus sim. Sic enim ero vivens et justus in via tua, non in via eorum, quia ea est mortua, litera enim occidit*“ u. i. w.

⁴⁾ *Vorles.* Bd. 1, S. 99.

unserer Gerechtigkeit nur „effective“, der Glaube an Christus ist es, durch den wir gerecht gemacht werden.¹⁾ Ausdrücklich wird auch von Luther bereits ausgesprochen, daß allein der Glaube an Christus gerecht macht.²⁾ Die wahre Gerechtigkeit wird eine Gerechtigkeit des bloßen Glaubens genannt.³⁾

Wie übrigens Luther unter der *justitia Dei* oder Christi nicht bloß die imputirte Gerechtigkeit versteht, so denkt er auch keineswegs immer nur an diese, wenn er die wahre Gerechtigkeit als die des Glaubens bezeichnet. Er hat vielmehr gewöhnlich, wie unter dem Begriff der *justitia Dei*, so auch unter dem der *justitia fidei* das Ganze im Auge, wie es außer der imputirten Gerechtigkeit auch die subjective Rechtbeschaffenheit umfaßt.⁴⁾ Auch nicht einmal dann immer denkt Luther allein an die Rechtfertigung durch die im Glauben angelegene imputirte Gerechtigkeit, wenn er die Gerechtigkeit als eine Gerechtigkeit allein des Glaubens bezeichnet.⁵⁾ Auch die subjective Rechtbeschaffenheit ist in uns nur als Werk und Gabe Gottes und kann somit auch allein durch den Glauben, den bittenden Glauben, von Gott erlangt werden, und wer in der rechten Reue wegen seiner Sünden steht, der verlangt nicht bloß nach der Vergebung der Sünden, sondern auch nach der Befreiung von der Sünde selbst und nach der neuen Rechtbeschaffenheit des Lebens. Eben dadurch, daß Luther bei der Gerechtigkeit des Glaubens nicht bloß die imputirte Gerechtigkeit, son-

¹⁾ Ebda. S. 74. Vgl. Walch Bd. 9, S. 1518. 2187. Vorles. Bd. 1, S. 35 wird von Christus gesagt, daß er der Gott unserer Gerechtigkeit und unser Heiland ist, „in ipso enim et per ipsum justificamur in fide ejus.“

²⁾ Walch Bd. 9, S. 2369.

³⁾ Vorles. Bd. 1, S. 99: „ignorantes veram justitiam, scilicet purae fidei.“

⁴⁾ Vgl. 3. B. Vorles. Bd. 2, S. 305 (oben S. 105, Anm. 3).

⁵⁾ So hat Luther Vorles. Bd. 1, S. 99 (vgl. S. 105, Anm. 4), wo er die wahre Gerechtigkeit als die des bloßen Glaubens bezeichnet, im Zusammenhange nur den Gegensatz zwischen den eigenen Werken und den Werken Gottes im Auge, also nur das, daß die wahre Gerechtigkeit nicht unser eigen Werk, sondern lediglich das Werk Gottes ist. „Arguit ergo eos propheta, quod intelligentiam operum Dei non habent. scilicet ignorant et ignorare volunt justitiam Dei et suam statuere quaerunt. Similiter opera manuum ejus, ecclesiam, quae est nova creatura Dei, non intelligunt, seil. credunt. Sed nec opera prioris creaturae intelligunt. Sic Isaias 66: quae est ista domus etc. facta sunt haec, dicit Dominus. Et Stephanus, q. d. Ipsa creatura mundi debet vos docere, quoniam Deus non curat magnitudinem operum vestrorum neque indiget operibus vestris, sed solum obedientiam et fidem.“

bern auch die neue Rechtsbeschaffenheit des Lebens im Auge hat, und sich beide für ihn unter dem Gesichtspunkte der *justitia Dei*, welche durch den Glauben erlangt wird, zum Ganzen zusammenschließen, in welchem nicht selten das Moment der neuen Rechtsbeschaffenheit des Lebens das vorschlagende für die Betrachtung ist, wird es begründet, daß die Darstellung der Lehre Luthers in jener Zeit vielfach viel unmittelbarer das Gepräge des Augustinismus trägt, als es der bereits so bestimmt gewonnenen neuen evangelischen Wahrheitskenntniß entspricht.

Dem wie Luther bereits so bestimmt erkannt hatte, daß wir nicht durch die subjective Rechtsbeschaffenheit, die von Gott in uns gewirkt wird, sondern allein durch die imputirte Gerechtigkeit Christi, die uns in der Sündenvergebung zu Theil wird, gerecht vor Gott sind, so unterscheidet er auch auf Seite der subjectiven Heilsaneignung zwischen der Rechtfertigung und der Heiligung. Darin bestand ja die mit dem Wendepunkte im Kloster identische neue Wahrheitsauffassung, daß Luther nicht bloß wie auch schon Bernhard erkannte, daß die Gerechtigkeit vor Gott allein in der imputirten Gerechtigkeit Christi besteht, sondern daß sich für ihn weiter feststellte, daß die Aneignung dieser vor Gott gerecht machenden imputirten Gerechtigkeit durch den Glauben unabhängig von dem Zustandegekommensein der von Gott gewirkten subjectiven Rechtsbeschaffenheit ist.

Die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung war damit gegeben, daß man nach Luther die Vergebung der Sünden hat, sobald man nur dieselben vor Gott bekennt, welches Bekenntniß, wie wir gesehen haben, den nach der Gnade verlangenden Glauben an die evangelische Verkündigung einschließt.¹⁾ Damit ist die subjective Rechtsbeschaffenheit, die ja auch erst durch den Glauben, den bittenden Glauben, erlangt wird, als Mitgrund der Erlangung der Sündenvergebung, als Mitgrund der Rechtfertigung vor Gott ausgeschlossen. „Das sind die Seligen“, heißt es in der Auslegung des zweiten Bußpsalms, „den Gott ihre Ungerechtigkeit erläßt und verneint, darum, daß sie bekennen und verjagen, und weil sie ihre Sünde nicht decken oder bergen, so decket und birget sie Gott.“ „— als sollt er sagen: So gnädig bist du, also gerne hörst du wahre Bekenntniß und demüthige Beicht, daß du auch

¹⁾ Vgl. oben S. 92 f.

alsbald tröstest und erhebest, alsbald der Mensch fürnimmt sich zu demüthigen, alsbald er sich einen Sünder erkennt und dies klaget, alsbald ist er gerecht und angenehm für dir.“¹⁾ „Mit siehet er an die schonen Wort und große Werk der Reichen, Weisen, Heiligen, dann do ist seine Ehre zunicht worden, sondern allein das Begierde und Gebet der, die nichts haben.“²⁾ „Der heilige hohe Tempel Gottis ist der gebenedeiete Mensch Jesus Christus, in dem der ewige Gott leibhaftig ganzlich wohnt. Derselb Tempel ist uns gegeben zu ein Propitiatorio, Rom. 3, das ist zu einem Throne der Gnaden, vor welchem, wer do sich beuget, der hat Vergebung aller Sunde und alle Gnade.“³⁾ In der Auslegung des Vater Unser sagt Luther: „Dann der ist gerecht vor Gott, der seinen Ungehorsam und Sünd, auch verdiente Urtheil demuthiglich besennet, und darüber herzlich Genad bitt, und nit daran zweifelt, sie werd ihm gegeben. Also lehret der Apostel (Röm. 1, 17; Gal. 3, 11), daß ein gerechter Mensch nirgend von andern, dann von seinem Glauben und Vertrauen in Gott, bestehen müg, und also nit seine Werk, sonder die blos Barmherzigkeit Gottes sein Trost und Zuversicht ist.“⁴⁾

Es kommt auch bereits zum Ausdruck, daß die Sündenvergebung der Liebe vorhergeht, weil die Liebe gegen Gott jene zur Voraussetzung hat. Luther bezeichnet es als „*constructio praepostera*“, wenn es heißt: ihr sind viel Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat, da es sich vielmehr umgekehrt verhalte.⁵⁾ Der Glaube an Christus, sagt Luther an einer andern Stelle, hebt die Schuld der Sünde auf und unterstützt die Schwachheit zum Guten, da nichts stärker und kühner ist, als ein sicheres Gewissen; denn das hofft alles und trägt alles.⁶⁾ Durch

¹⁾ E. N. Bd. 37, S. 362 f. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 103 f.: „*roganti ac confitenti ac per hoc iam justo.*“

²⁾ E. N. Bd. 37, S. 413. Vgl. Vorles. Bd. 1, S. 458: „— *magnitudine operum volunt justificari et ex operibus iustitiam metiantur, cum sit in sola fidei humilitate.*“

³⁾ E. N. Bd. 37, S. 414 f.

⁴⁾ E. N. Bd. 21, S. 187.

⁵⁾ Vorles. Bd. 1, S. 136: „*vel sit constructio praepostera, sic: quia peccator non solvit, ideo peribit, pro ista: quia maledicens peribit, ideo non solvet, sicut ibi: dimittantur ei peccata multa, quoniam dilexit multum, cum potius contra sit, et illud: Domine, clamavi, quoniam exaudisti me, cum potius exaudiret, quia clamavit.*“

⁶⁾ Ebda. S. 149.

den Glauben, sagt Luther zu Ps. 109 (110), 1 (Setze dich zu meiner Rechten), wird der Geist ein Kind Gottes und ein Herr aller Dinge, und während er früher ein Knecht der Sünden war, thront er nun im Frieden des Gewissens, thront er als König über den Gliedern der Sünde, thront er als Richter über den Lastern des Fleisches und straft sie in dem unterworfenen Fleische. Das Eigen zur Rechten aber, heißt es weiter, ist das Erste, da die Seele nur, wenn die Sünden vergeben sind, in der Ruhe des Gewissens und im Vertrauen auf die Gnade Gottes hoffen und sich bemühen kann, die Sinne zu unterwerfen.¹⁾

Characteristisch für Luthers damalige Lehre ist es, daß auch der rechtfertigende Glaube der Wiedergeborenen vorwiegend unter den Gesichtspunkt des um die Vergebung der Sünden bittenden, nach ihr verlangenden und dürstenden, auf sie hoffenden und harrenden Glaubens tritt. Auch darin zeigt sich der Einfluß der Lehre Augustins und ihres Satzes, daß der Glaube, und zwar als bittender Glaube, erlangt, was das Gesetz fordert.

Luther kennt allerdings sehr wohl den Glauben, welcher der empfangenen Sündenvergebung gewiß ist und mit Trost und Freude das Herz erfüllt. Zu Ps. 118 (119), 96 sagt er vom neuen Gesetz, es werde als ein weites bezeichnet, weil es den Geist erfreuet und weit macht, ob es wohl das Fleisch enge einschränkt, indem es jenen tröstet, dieses aber kreuziget.²⁾ Die evangelischen Worte, heißt es weiter, erquickten den Geist, weil sie Worte der Gnade und des Heils in sich fassen.³⁾ Das Evangelium ist ein Wort des Trostes und der Freude von der heilwärtigen Erlösung, die durch Jesum Christum geschehen ist.⁴⁾ Die Gläubigen sollen sich freuen mit geistlicher Freude, weil nun ihr Gewissen befreit ist von der Verdammung der Sünde.⁵⁾ Zu Ps. 142 (143), 8 heißt es in der Gloss: „Laß mich frühe bald und vor allen andern Dingen, hören und durch deine innerliche Gnadenwirkungen auch empfinden, deine Barmherzigkeit, und daß mir meine Sünden

¹⁾ Ebdaf. Bd. 2, S. 235 f. Vgl. auch Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 148 f.: „Igitur hoc est evangelium, nunciatio pacis, remissionis peccatorum, gratiae et salutis in Christo.“ Man beachte die Reihenfolge und daß unter gratia die wirkende, gerechtmachende Gnade zu verstehen ist.

²⁾ Walch Bd. 9, S. 2380.

³⁾ Ebdaf. S. 2383.

⁴⁾ Ebdaf. S. 2431.

⁵⁾ Ebdaf. S. 2452.

vergeben sind; weil ich auf dich gehoffet habe, und außer dir auch keiner ist, der Sünden vergeben könne. Er will sagen: Schenke mir doch den Frieden des Gewissens und laß mich empfinden, daß du dich meiner erbarmet habest.“¹⁾ In der Auslegung der sieben Bußpsalmen heißt es zu Ps. 51, 9 zu den Worten: laß mich hören Freude und Bönne: „aller äußerlichen Gerechtigkeit Wandel und Handel vermag nicht mein Gewissen zu trösten und Sünde wegnehmen; bleibt über all Wirken und gute Werk das blöde und erschrocken, furchtjam Gewissen, bis so lange du mit Gnaden mich sprengest und wäschest und also mir ein gut Gewissen machst, daß ich höre dein heimlich Einrömen: Dir sind vergeben deine Sünde. Das wird niemand gewahr, denn der es höret, niemand siehet es, niemand begreift es. Es läßt sich hören, und das Hören macht ein tröstlich, fröhlich Gewissen und Zuversicht gegen Gott.“ Weiter, zu den Worten: daß die Gebeine fröhlich werden, die du zer schlagen hast, sagt Luther dann: „Alle Kräfte der Seelen, die des jündlichen Gewissens halben gleich müde und zerknirschet werden, die freuen sich und werden erquicket, wenn das Gewissen die Freude des Ablass höret. Denn die Sünde ist eine schwere, betrübte, ängstliche Bürden, und doch mit den äußern Werken des Menschen nicht mag abgenommen werden, sondern allein durch das innerliche Werk Gottes.“²⁾

Aber so ist es nicht, als ob Luther die Gewißheit der empfangenen Sündenvergebung als unzertrennlich mit dem rechtfertigenden Glauben des Wiedergeborenen verbunden gedacht hätte. Er hebt hervor, daß Gott nicht immer in dieser Gewißheit, die er in der Seele wirkt, den Gläubigen die Gnade und ihren Trost empfinden lasse. Gott entziehe dem Gläubigen den Trost seiner Gnade, er verberge sein Angesicht vor ihm, lasse ihn die Angst des Gewissens über seine Sünde, über die Verdammlichkeit derselben in aller Kraft fühlen, um ihn immer mehr von seiner Sünde zu scheiden und immer empfänglicher für die Gnade zu machen. Gott, sagt Luther, pflege zu verlassen und doch nicht ferne zu sein.³⁾ „Das macht der Verzug göttlicher Gnaden und Hülfe, daß die Seele forget, sie sei verlassen und verdampft, so doch darum sie also gespannt wird, daß sie mehr und gründlicher Gnade begehre, und also je vollkommlicher Gnade empfahe. Das ist nu ein Christ-

¹⁾ Ebdaf. S. 2508 f.

²⁾ E. A. Bd. 37, S. 393.

³⁾ Watsch Bd. 9, S. 1630.

formig, wahrhaftig Mensch, der inwendig voll Mitrosts und betrübtes Geistes ist, in stetigem Verlangen nach Gottes Gnade und Hülfe.“

„Eine trostlose Seele, die nichts in sich findet, die ist Gotte das liebste Opfer, sonderlich wenn sie zu seiner Gnade schreiet; denn Gott nichts lieberes höret, denn Geschrei und Durst nach seiner Barmherzigkeit.“¹⁾

„Denn Gotts Stärke und Trost“, heißt es an einer andern Stelle, „wird niemand gegeben, er erbitte es denn mit ganzem Grund des Herzens. Niemand bittet aber gründlich, der noch nicht gründlich erschrocken und verlassen ist; denn er weiß nicht, was ihm gebricht und stehet dieweil sicher in anderer Stärke, und Trost seins selbst oder der Creaturen. Darumb, daß Gott müge seine Kraft und Trost ausgeben und uns mittheilen, so zucht er hin allen andern Trost, und macht die Seele herzlich betrübt, schreiend und sehnennd nach seinem Trost. Und also sind alle Gottis Strafe gar freundlich geordnet zu seliger Tröstung; wiewohl die Unweisen die Ordnung an ihn selbst verhindern und verkehren durch ihre weiche und verzagende Herzen an Gott, darumb, daß sie nicht wissen, daß Gott seine Güte und Freundschaft unter dem Zorn und Strafe verborgen hat und giebt.“²⁾

In der Auslegung des Vater Unfers zur fünften Bitte unterscheidet Luther eine zwiefache Vergebung der Sünden. Einmal vergiebt uns Gott die Schuld „heimlich“, ohne daß wir es empfinden, zum andern „öffentlich und daß wir es empfinden“. „Die erst Vergebung ist allzeit vonnöthen. Die andere ist zuweilen vonnöthen, daß der Mensch mit verzag.“ Zuweilen läßt Gott dem Gewissen einen Trost wiederfahren und eine fröhliche Zuversicht zu seiner Gnade empfinden, „auf daß der Mensch dadurch gestärkt werd, auch in der Zeit der Angst seines Gewissens zu Gott hoffen“, während er auch wieder zuweilen das Gewissen erschrecken und betrüben lasse, „auf daß der Mensch auch in der fröhlichen Zeit nit vergeße der Furcht Gottes.“ Luther spricht sich dann über die beiden Arten der Sündenvergebung, die heimliche und die öffentliche, so aus: „Die erst Vergebung ist uns bitter und schwer; aber sie ist die edelst und allerliebste. Die ander ist leichter; aber desto geringer. Alle beide zeigt der Herr Christus in Maria Magdalena an. Die erst, da er ihr den Rücken kehrt und doch zu Simon sprach: ihr seind viel Sünd vergeben; do hätt sie noch nit

¹⁾ E. N. Bd. 37, S. 436.

²⁾ Ebdaj. S. 348.

Fried. Die ander, do er sich zu ihr wändt und sprach: Dir seind verlassen dein Sünd, gang hin in Fried; do ward sie zufrieden. Also, die erst machet rein; die ander macht Fried. Die erst wirkt und bringt; die andere ruhet und empfahet, und ist gar ein unmeßlicher Unterschied zwischen beiden. Die erst ist bloß im Glauben, und verdient viel; die ander ist im Empfinden, und nimpt ein den Lohn. Die erst wird gebraucht mit den hohen Menschen; die ander mit den schwachen und anhebenden.“¹⁾

Auch dann, wenn den Gläubigen die Gewißheit der empfangenen Vergebung der Sünden genommen ist, hört der Glaube selbst in ihnen nicht auf, welcher auf die Verheißung des Evangeliums gestützt um die Vergebung der Sünden um Christi willen bittet, welchem die Sünden vergeben sind, und welcher von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet wird. So entspricht, was Luther lehrt, der evangelischen Wahrheit und der Thatsache des neuen Lebens der im rechtfertigenden Glauben Wiedergeborenen, das sich zwischen dem um die Sündenvergebung bittenden und dem derselben gewiß gewordenen Glauben als seinen beiden Polen bewegt. Aber darin zeigt sich die damalige Lehrhaltung Luthers als eine solche, die sich noch nicht vollständig über die vor-reformatorische, im besondern auch von der Mystik repräsentirten Stufe auf die reformatorische Höhe erhoben hat, daß als Regel für dieses Leben nicht der Stand in dem der empfangenen Sündenvergebung gewiß gewordenen, sondern der Stand in dem unter der Angst und der Trauer über die Sünde nach der Vergebung der Sünden verlangenden, um dieselbe bittenden Glaubens angesehen wird.²⁾

Die Heiligung.

Wie wir sehen, gehört nach Luther zu dem Ganzen der Gottesgerechtigkeit, welche der Glaube erlangt, neben der uns deckenden Gerechtigkeit Christi, durch die wir vor Gott gerecht sind, auch die

¹⁾ E. N. Bd. 21, S. 210 ff.

²⁾ E. N. Bd. 37, S. 354 f.: „Gott ist so berathen, daß er die Schreiende und Klagende gerne höret, und nicht die Sichere und Freien. Darumb stehet nicht ein gutes Leben in äußern Werken und Scheine, sondern in einem seufzenden und betrübten Geiste, als hernach im 4. Psalmen stehet: Das Opfer, das Gott behaget, ist ein betrübter Geist und ein demuthiges, gebrochenes Herz verschmäht Du nit; und im 34. Ps.: Naß ist Gott allen den, die eins leidendes oder betrübtes Herzen

subjective Rechtbeichaffenheit, welche ebenfalls das Werk der Gnade in uns ist. Und von Anfang an steht es für Luther fest, daß die Heiligung des Lebens mit dem rechtfertigenden Glauben unzertrennlich verbunden ist, daß die neue Rechtbeichaffenheit des Lebens im Princip mit dem rechtfertigenden Glauben selbst entsteht.

Gott macht, sagt Luther, daß alle seine Heiligen dem Bilde seines Sohnes ähnlich werden.¹⁾ Die Gott rettet, sagt er mit Berufung auf Augustin, rettet er für sich, für seine Ehre, für seinen Willen, damit sie gerettet nicht mehr sich selbst, sondern dem leben, der für sie gestorben ist und sie gerettet hat.²⁾ Wer Christo unmännlich gefunden wird im Gericht, wird von ihm geschieden werden.³⁾ Barmherzigkeit und Gericht sind die beiden Theile des Evangeliums, der Schrift N. Testaments.⁴⁾ Christus regiert die Kirche durch Gericht und Gerechtigkeit.⁵⁾ Er reinigt die Seinen, die mit heiligem und reinem Glauben an ihn glauben.⁶⁾ Und ebenso sagt Luther von dem Glauben, daß er die Herzen reinigt.⁷⁾

Daß der Glaube, durch den wir die Rechtfertigung erlangen, zugleich das Princip der neuen Rechtbeichaffenheit ist, sieht nun aber Luther nicht vorwiegend darin begründet, daß aus dem Glauben, welcher der Sündenvergebung und damit der Gnade Gottes gewiß geworden ist, die Liebe des Kindes gegen Gott in dem verjöhnten Herzen als Dank für die erfahrene Liebe entsteht. Es fehlt auch diese Betrachtung in der damaligen Lehre Luthers nicht gänzlich.⁸⁾ Aber sie tritt sehr

feind. Darumb weinen gehet für wirken und Leiden übertrifft alles Thun.“ „Nicht anders drücken aus diese Wort, denn eine geistarme Seele, die nichts mehr hat, denn das Gehehr, Flehen und Bitten in festem Glauben, starker Hoffnung und steter Liebe.“

¹⁾ Worlej. Bd. 1, S. 39.

²⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 155.

³⁾ Ebdaj. S. 20.

⁴⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 84. 338 f. 339.

⁵⁾ Ebdaj. S. 336.

⁶⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 205. Watsch Bd. 9, S. 1673.

⁷⁾ Watsch Bd. 9, S. 1572.

⁸⁾ So zeigt Luther in der Schrift „Decem praecepta“, wie aus dem Glauben die Hoffnung und die Liebe entstehen. Indem der Glaube, heißt es da, uns lehrt, daß uns nichts retten könnte, wenn nicht Christus für uns gestorben wäre und uns rettete, hebt er alles Vertrauen auf eigene Weisheit, Gerechtigkeit und Tugend auf. Dagegen entsteht in uns, sobald wir hören und glauben, daß Christus für uns gelitten hat, die Zuversicht zu ihm und zugleich eine süße Liebe. Alle Liebe zu

zurück. Noch steht ja der der empfangenen Sündenvergebung gewiß gewordene Glaube nicht im Mittelpunkte des neuen Lebens der durch den Glauben an Christus Gerechthetwordenen. Ganz vorwiegend hat Luther noch den rechtfertigenden Glauben als den nach der Vergabung der Sünden verlangenden, um dieselbe bittenden Glauben im Auge, der als bittender ebenso auch die neue Rechtsbeschaffenheit des Lebens von Gott erlangt. Nicht sowohl der Glaube als rechtfertigender, sondern der Glaube überhaupt und als solcher, der Glaube, wie er als bittender die verschiedenen Gaben der Gnade erlangt, kommt für Luther als Princip der Heiligung ganz vorwiegend in Betracht. Mit dieser noch mehr vorreformatorischen Haltung der Lehre Luthers ist es gegeben, daß sich eben in den auf die Heiligung bezüglichen Partien die Einflüsse des Vorreformatorischen noch vielfach geltend machen und die reine Durchbildung des Reformatorisch-Neuen hindern. Doch steht auch hier bereits alles auf dem neuen Boden, und zugleich — was zu beachten sehr wichtig ist — finden hier im Zusammenhange mit den Wahrheitsmomenten der vorbereitenden Entwicklungsreihen, des Augustinismus und der Mystik, sehr werthvolle Gesichtspunkte ihren sehr bestimmten Ausdruck, welche später trotz der Schrift von der Freiheit des Christenmenschen in der lutherischen Dogmatik, wie sie sich im Anschluß an Melanchthons Loci gestaltete, zu wenig Beachtung gefunden haben. Wir wollen versuchen, im Nachfolgenden die reiche

den Dingen, als solchen, die nichts nützen, ist vergangen; während wir an allem verzweifeln, ist uns der einzige Jesus geblieben, in welchem wir alles hoffen und den wir deshalb über alles lieben. Opp. lat. Bd. 12, S. 5. In den Vorlesungen zu den Psalmen sagt Luther: wer glaubt, der fürchtet nicht mehr in knechtischer Weise, sondern thut alles fröhlich und mit Liebe, denn durch den Glauben nimmt Christus die knechtische Furcht hinweg und giebt er statt derselben die Liebe. Vorles. Bd. 1, S. 107 f.: „Timor nocturnus est, qui nocte habetur. Hic est timor servilis, qui est in lege, quem per fidem Christus abstulit et dedit amorem pro eo, cum quo timorem diurnum, qui est sanctus, permanens in saeculum saeculi. Igitur qui credit jam non timet illo timore, sed omnia facit hilariter et cum amore.“ Wie aber gerade hinsichtlich der Entstehung der Liebe durch die Gnade Luther noch bei den vorreformatorischen terminis von der Eingießung der Liebe zu beharren pflegt, zeigt u. A. die Predigt am Thomastage 1516, wo es gegen den Schluß (opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 161) heißt: „At lex incutit timorem, ut homo humilietur, dum videt, se non servare legem ac sic iudicium Dei incurrere; gratia autem infundit amorem, quo fit fidentior, dum videt se velle servare legem, et quicquid non potest servare, quod Christi plenitudo pro eo suscipitur, donec et ipse perficiatur.“

und mannichfaltige Fülle der Gedanken Luthers über den im Glauben begründeten Proceß der Heiligung zur Darstellung zu bringen.

Der wahre Glaube ist nach Luther, wie wir sahen, nicht blos Sache des Intellects, sondern zugleich Sache des Herzens, des Affects Luther — das ist die Grundthatfache der Genesis seiner Lehre — hat im Gegensatz gegen die falsche scholastische Lehre von der Reue und der Erlangung der Sündenvergebung durch dieselbe den Glauben, welcher die Sündenvergebung erlangt, als einen solchen erfaßt, der mit der Reue entsteht, die Reue zur innern Voraussetzung hat, — als reu = vollen Glauben. Der Glaube, welcher die Verggebung der Sünden erlangt, wird von Luther, wie wir sahen, als Moment der rechten Reue (im weitern Sinn), in welcher der Mensch von der Sünde zu Gott befehrt wird, gedacht. So schließt der Glaube mit der Reue die Befehrung des Menschen ein, in der derselbe von der falschen Liebe zu sich selbst und zu den Creaturen läßt und sich mit dem Verlangen seines Herzens suchend und bittend zu Gott wendet.¹⁾ So schließt der wahre Glaube zugleich die Richtung des Willens auf Gott ein.²⁾ Im wahren Glauben ist das Herz auf Gott gerichtet; deshalb unterscheidet der Glaube zwischen Guten und Bösen.³⁾ Da der wahre Glaube die Reue einschließt, so wird, wie Luther geltend macht, die Zuversicht desselben durch Sünden entkräftet und erschüttert.⁴⁾ Dagegen die guten Werke geben Zeugniß der Seele im Gewissen.⁵⁾

¹⁾ Vorles. Bd. 1, S. 97 (oben S. 103, Anm. 6).

²⁾ Vorles. Bd. 2, S. 344 (oben S. 104, Anm. 1).

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 179: „Patet ex evangelio, quod adeo Deus solum inquitur hominis interiora et cor, ut, si quis fecerit aut dederit praeter cor, nihil fecerit. Sic Prov. 4: Praebe fili cor tuum mihi, non manum, non denique corpus, sed cor. mihi non tibi. Sic Gen. 4 respexit Dominus ad Abel et ad munera ejus. ad Cain autem et ad munera ejus non respexit, quod Apostolus Ebr. XI sic exponit: Fide Abel plurimam hostiam obtulit quam Cain. Ecce fides distinguit inter Abel et Cain.“ Vgl. Vorles. Bd. 1, S. 205: „injustitia enim est incredulitas sicut justitia est fides in medio, scilicet corde eorum.“ Ebdaj. S. 214: „injustitia enim est contraria justitiae, quae est fides in Christo, quae est in corde, illa autem in corde perlicdi.“

⁴⁾ Vorles. Bd. 1, S. 107: „Infirmitas ista est cordis in fide et spe, quia peccatum vehementer fidem et fiduciam in Dei bonitatem enervat, quia semper facit iram Dei plus quam bonitatem ejus inspicere. Ideo omne peccatum ad desperationem valde inducit et difficulter sperare sinit et credere.“ Vgl. S. 108 j. Ferner S. 295 (oben S. 104, Anm. 2).

⁵⁾ Vorles. Bd. 2, S. 83: „opera enim bonae animae testimonium dant in

Zimmer wieder hebt Luther hervor, daß der Glaube, wenn er der wahre Glaube ist, das Absterben von sich selbst und von den Creaturen, das Absterben von der Concupiscenz, der Grundsünde des alten Menschen, in sich schließt.¹⁾ So lange das Herz in den körperlichen und sichtbaren Dingen lebt, kann es nicht im Glauben leben, da es unmöglich ist, die Sache und den Glauben zugleich zu haben. Man muß alles verlassen, um im Glauben Gott anhängen zu können, nämlich Gott als Gott, als Gott allein, und dieses Verlassen muß geistlich geschehen, nicht mit dem Körper, sondern mit dem Affect und mit dem Herzen.²⁾ Der Glaube, der uns auf die himmlischen Dinge richtet, zieht uns von den irdischen und zeitlichen ab.³⁾ Der Ruf des Heilandes: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken, schließt, wie Luther erklärt, den Ruf ein: Gehet aus von euch selbst.⁴⁾ Ganz besonders gilt das, was so vom Glauben überhaupt gesagt wird, auch von dem Glauben als rechtfertigenden. Der rechtfertigende Glaube, der sich allein auf die Gerechtigkeit Christi als vor Gott rechtfertigende verläßt, schließt das Absterben von der eigenen Gerechtigkeit ein, und so kommt in dem Glauben, der die Gerechtigkeit Christi als den alleinigen Grund der Gerechtigkeit vor Gott erfäßt, das Absterben des Menschen erst zu seinem vollen Vollzuge.⁵⁾

Wie aber der wahre Glaube nicht ohne die Neue sein kann, in

conscientia. — — opus bonum dicit (? docet) et erudit omnes alios videntes et testimonium perhibet, quod natus sit ibi homo Christus spiritualiter.“

¹⁾ Vorles. Bd. 1, S. 431. Vgl. auch S. 327: „in Deum sperare non potest, qui nondum de mammona et toto mundo desperavit ac de seipso.“

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 143.

³⁾ Vorles. Bd. 2, S. 171. S. 274: „fides — — quae faceret eum sapere coelestia.“ S. 275. 276.

⁴⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 175: „Istis ergo nunc dicit: Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos, non ipsi vos reficietis, i. e. quietos facietis, sed ego. Quid in vobis manetis? Exite de vobis et venite ad me, desperate de vobis et sperate in me; sicut Abraham exivit de terra, cognatione, domo sua et patris sui; nam domus patris nostri sumus ipsi nos, nos sumus mundus ipse, ergo ex nobis eundem, quia laboramus et oneramur.“

⁵⁾ E. N. Bd. 37, S. 441: „Denn ich bin dein Knecht, d. i. in Gnaden lebe ich, und darumb alle mein Leben dienet dir und nicht mir, denn ich suche nicht mich, sondern dich und das deine. Das können aber nicht thun, die in ihrer Gerechtigkeit leben; sondern sie dienen ihnen selbst, suchen das Ihre in allen Dingen.“

der man dem alten Menschen der Sünde stirbt, so kann andererseits das Absterben von dem alten Menschen, von uns selbst und von den Creaturen, nicht ohne den Glauben, sondern nur mit ihm und durch ihn geschehen. Sich selber sterben und entzagen kann nur, wer sich mit seinem Glauben und seiner Hoffnung auf Gott verläßt.¹⁾ Christus, sagt Luther, hat durch Hoffnung die Hoffnung hinweggenommen und statt der Zuversicht eine andere Zuversicht wiedergegeben: er hat uns die Hoffnung auf Gott gegeben und die Hoffnung auf die Creatur genommen.²⁾ Das Kreuz Christi ist nichts anderes, als alles verlassen und durch den Glauben des Herzens Christo allein anhangen, oder: das Kreuz Christi tragen besteht darin, daß man alles verläßt und glaubt (*vel sic, omnia relinquere et credere, hoc est crucem Christi ferre*). Das Verlassen aller Dinge schließt den Glauben ein, geschieht in der Kraft desselben, denn während das Kreuz den in die Dinge gerichteten Affect tödtet, daß er alles verlasse, erquickt der Glaube denselben durch andere, nämlich durch die unsichtbaren Dinge.³⁾

Der Glaube, in welchem das Herz bittend, suchend, verlangend auf Gott gerichtet ist, ist nach Luther die rechte, grundgute Beschaffenheit des Herzens gegen Gott. Der Glaube ist, wie Luther sagt, die rechte, grundgute Gerechtigkeit.⁴⁾ Der Glaube ist das rechte Wesen, die Natur des inwendigen Menschen. In sich ruhen und Gott vergessen ist der Unflath alles Bösen (*omnium malorum sentina*), auf Gott hingerrichtet sein (*in Deum tendere*) ist die Summa alles Guten.⁵⁾ „Eines heiligen Menschen Leben stehet mehr im Nehmen von Gott, denn im Geben, mehr im Begehren, denn im Haben, mehr im frumb werden, denn im frumb sein, als St. Augustinus spricht, daß der Glaube erwirbet, was das Herz fordert. Darumb ist Bitten, Begehren, Suchen das rechte

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 123.

²⁾ Ebdaj. S. 116.

³⁾ Ebdaj. S. 142 f. In der für den Probst zu Leipsig verfaßten Predigt wird das Wort: unser Glaube ist der Sieg, welcher die Welt überwindet, dahin erklärt, daß unser Glaube die böse Lust und alle bösen Begierden binde, denn er ziehe den Geist von allem Sichtbaren, durch das die Begierden gereizt werden, ab und richte ihn auf das Unsichtbare. Ebdaj. S. 39 f. Vgl. Vorles. Bd. 1, S. 400: „Opus Dei et virtus ejus est fides. ipsa enim facit justos et operatur omnes virtutes, castigat et crucifigit et inflamat carnem.“

⁴⁾ E. N. Bd. 37, S. 431.

⁵⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 201.

Wesen eines inwendigen Menschen, als im 32. (34.) Psalm: Die da Gott allezeit suchen, denen wird kein Gutes mangeln. Und im 104. (105.) Psalm: Suchet sein Antlitz allezeit.“¹⁾ „Das ist nu die Natur des inwendigen Menschen, daß er ein stetes Harren, Hoffen, Trauen, Glauben trägt zu Gott. Darumb läßt ihn auch Gott nicht, der da verheißten hat Gnade und Hülfe allen den, die ihm trauen und sich auf ihn verlassen und sein harren.“²⁾ Das Werk des neuen Menschen, sagt Luther, ist nichts anderes, denn Gottes warten und sein harren.³⁾ Der Glaube ist das „richtige“, das zu Gott gerichtete, Herz (rectum cor), der „richtige“ Geist (spiritus rectus), im Gegensatz gegen den „krummen“ Geist des Fleisches, „der in allen Dingen sich in sich selbst beugte“, also im Gegensatz gegen die Grundjünde des Herzens.⁴⁾ „Denn Israel auf Hebräisch heißt ein Mann, der Gott sieht, ader der von Gott ist richtig. Das sein die, der Herzen richtig stehen zu Gott, und auf ihn allzeit sehen, Acht haben, wahrnehmen, und nit sich krummen in sich self. Dann directus cum Deo, ader directus Dei seu Deo heißt einer, der do richtig ist zu Gott. Darumb wartet niemand Gottis, dann die do recht Israel seind; das sein die Richtigen Gottis. Das sein aber, die Gott sehen durch ein starken Glauben, Hoffnung und Liebe.“⁵⁾ Deshalb ist es auch gefordert, daß die Seele gleichsam in den

1) E. N. Bd. 37, S. 429.

2) Ebdaß. S. 424. Vgl. S. 425 f.

3) Ebdaß. S. 425.

4) Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 155: „Si autem intelligas, etiam non concupiscendum, jam spiritu intelligis et anima tua nihil apud se invenit, quo freta possit secunda esse se legem implese. Ideo ad Deum dirigitur et humiliata suspirat ad gratiam. Hoc autem est esse rectum cor et spiritum rectum, qui in Deo solo nititur et misericordia ejus. Igitur curvitas literae est directa in rectitudinem spiritus.“ Vgl. Vorles. Bd. 2, S. 170: „Pravum — i. e. curvum ad seipsum et infidele.“ Ebdaß. Bd. 1, S. 451 f. Waldh Bd. 9, S. 2047. Vorles. Bd. 2, S. 256. Ebdaß. Bd. 1, S. 120: „Verbum Domini rectum, in seipso primum, deinde quia reificat, quia erigit curvum hominem in se ipsum ad Deum sursum cognoscendum et amandum in fide.“ Augustin zu Ps. 51, 12 (cor mundum crea in me Deus. Et spiritum rectum innova in visceribus meis) sagt: „Per factum, inquit, meum inveterata erat atque curvata rectitudo spiritus mei. Dicit enim ex alio psalmo: Curvaverunt animam meam. Et quando se homo pronum facit ad terrenas concupiscentias, incurvant quodammodo; cum autem erigitur in superna, rectum fit cor ejus, ut bonus illi fit Deus.“

5) E. N. Bd. 37, S. 426. Vgl. S. 395.

Glauben verwandelt, daß gleichsam der Glaube das ganze Leben derselben werde.¹⁾

Der Glaube, so macht Luther geltend, ist der rechte Gottesdienst. Durch den Glauben, womit man sich in Erkenntniß der eigenen Sündigkeit, Ohnmacht und Nichtigkeit allein auf Gott und seine Barmherzigkeit in Christo stützt, tritt man in das rechte Verhalten der Creatur zu Gott zurück, hat man, wie es im ersten Gebot gefordert wird, Gott und ihn allein als Gott. Die Eigengerechtigkeit ist Idolatrie.²⁾ Wer sich dagegen auf nichts außer Gott, nicht auf Creaturen, auch nicht auf eigene Weisheit und Gerechtigkeit stützt und verläßt, sondern allein Gott, Jesus Christus, zum Fundament hat, der erfüllt das erste Gebot, welches fordert, daß man keine andere Götter neben Gott haben soll.³⁾ Der Glaube, welcher glaubt, daß alles von Gott ist und sein wird⁴⁾, der Glaube, durch welchen man sich als sündig und unfähig zum Guten erkennt und bekennt und dagegen alles Gute, das man hat, als ein solches, das allein von Gott ist, Gott wiedergiebt und auf Gott zurückführt (*omnia bona ab ipso accepta reddere et in eum referre*), der Glaube, durch welchen man sich auf keine Creatur, sondern auf Gott verläßt und von Gott alles hofft, dieser Glaube ist das rechte Gott angenehme Opfer, wodurch wir uns und alles Unsere Gott darbringen. „*Haec, inquam, confessio viva et fides plena est thus illud suavissimum, quo offerimus nos nostraque omnia Deo.*“⁵⁾ Gott, so führt Luther in den Vorlesungen zu Ps. 49 (50) aus, wird recht verehrt, wenn wir uns ganz und gar beschämen und alles Lob und alle Ehre Gott beilegen. Das Bekenntniß aus aufrichtigem Herzen, daß wir selbst nichts sind, und daß wir alles von Gott empfangen haben, ist das Opfer des Lobes.⁶⁾ Die-

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 132. Vgl. E. N. Bd. 37, S. 424: „Meine Seele harret, d. i. meine Seele ist ein wartendes oder harrendes Ding worden, als spräch er: aller meiner Seele Wesen und Leben ist nicht anderes gewesen, denn ein bloßes Warten und Gottes Harren.“

²⁾ Vorles. Bd. 1, S. 99.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 111 f.

⁴⁾ Ebdaj. S. 193.

⁵⁾ Ebdaj. S. 192 f. Vgl. opp. lat. Bd. 12, S. 56.

⁶⁾ Vorles. Bd. 1, S. 186 f. S. 187: „*hoc est ergo verum sacrificium laudis, scilicet suam totam abyssum agnoscere et omnia, quae est, habet, potest. Dei bonitati ascribere et confiteri. — Quia nos ipsos Deus requirit et non nostra, nisi ut signum seu sacramentum sacrificii, quod sumus nos.*“

jenigen, welche sich für Finsterniß und für unwürdig halten, sind schon gerecht, weil sie sich geben, was ihnen gehört, und Gott, was Gott gehört.¹⁾ Gott loben ist die höchste Vollkommenheit.²⁾ Nichts als Lob können wir Gott wiedergeben, da wir von Gott alles empfangen.³⁾ Es ist dies einer der immer wiederkehrenden Gedanken Luthers. Gleich zu Ps. 1, 1 am Schlusse der ersten Vorlesung zu den Psalmen erklärt Luther das *non stare in via peccatorum* dahin, daß es heiße nicht die eigene Gerechtigkeit aufrichten, sich nicht entschuldigen und rechtfertigen, sich nicht irgendetwas zuschreiben, sondern vielmehr die Gerechtigkeit Gottes aufrichten und sich derselben unterwerfen, sich mit dem Bekenntniß bekleiden, zuerst sich selbst anklagen, sich selbst richten, Gott rechtfertigen und ihm Dank darbringen. Luther weist dabei auf das leuchtende Muster Augustins hin, der nicht sich selbst im Herzen zu seinem Idol machte, sondern im vollsten Umfange und vor allen Menschen Gott die Ehre gab.⁴⁾ Es ist interessant, wie so gleich in der Eröffnungsvorlesung zu den Psalmen im Anschluß an Augustin der Gedanke zum Ausdruck kommt, daß der rechtfertigende Glaube, welcher die eigene Sünde und Nichtigkeit und, daß wir alles Gute von Gott haben, bekennt, die Verwirklichung des „*soli Deo gloria*“, die Erfüllung der Grundforderung der Frömmigkeit ist. Und immer wieder wird es dann ausgesprochen, daß das Bekenntniß der Sünde die Verherrlichung und das Lob Gottes, die Verherrlichung Christi ist.⁵⁾ „Niemand“, heißt es in der Auslegung der sieben Buß-

¹⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 149 f.

²⁾ Ebdaj. Bd. 1.

³⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 47: „Cum ex Deo omnia suseipiamus, nihil est, quod ei reddere valeamus, quam laudem et soli ei laudem, quia laudare tantummodo Deum non potest, nisi qui intelligit, in se nihil esse laude dignum, sed omne, quod est laudis, Dei et ex Deo esse.“ Ebdaj. S. 207 zu Ps. 103 (104), 12 sieht Luther in dem Gesange der Vögel im Walde der Gebirgsthäler an frischen Quellen das Bild des Lobes Christi, des Singens des Hohenliedes zum Lobe Christi.

⁴⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 18.

⁵⁾ Vgl. 3. B. Vorles. Bd. 1, S. 126. 80. 133. 133 f. 185 ff. 192. 194. 257. 287. 383. Bd. 2, S. 163 f. Wach Bd. 9, S. 1838 f. wird das Bekenntniß als das Opfer des Lobes bezeichnet, welches Gott mit wahren Gottesdienst verherrlicht. Vgl. ebdaj. S. 1970. 2241. In einer längeren Bemerkung am Rande finden sich ebdaj. S. 1838 f. die folgenden Worte: „Dem Gott allein gebühret Lob und Ehre, den Menschen aber nichts als Verwirrung (*confusio*) wird es im lateinischen Text lauten, also Beschämung) und kein Lob; weil sich Gott hier (im Psalm) das ganze Lob zueignet und von allen hinwegnimmt, als eine Verehrung, die ihm

psalmen, „kann dich ehren und loben, er schelte denn und schände sich selbst. Niemand kann dir zuschreiben Weisheit und Gerechtigkeit, er nehme sie denn von ihm, und schreibe ihm zu eitel Sünde und Thorheit.“¹⁾ „Alles ander verachtet er, ohn ein Herz, das gedemüthiget und zubrochen ist. Denn dasselb gibt Gott die Ehre und ihm selbst die Sünde. Das Herz gibt Gott nichts, sondern nimpt nur von ihm; das will Gott haben, auf daß er Gott sei wahrhaftig. Denn Gotte gebühret zu geben und nicht zu nehmen.“²⁾ Zu den Worten Ps. 142 (143), 12 (11): Herr, mache mich lebendig um deines Namens willen, fügt Luther die folgende Erklärung hinzu: „Das ist, daß dein Name geehret werde. Der wird aber geehret, wenn bekennet wird, daß er das Leben und Gerechtigkeit gibt aus Gnaden, ohn Verdienst. Denn so kann man denn sagen: Gott ist gütig, gnädig, barmherzig; das sind seine Namen, die zu preisen sind. Die Eigengerechtfertigten aber ehren ihre selbst Namen, sie wollen auch lebendig sein in ihrer Gerechtigkeit, darumb achten sie nicht Gottes Gerechtigkeit, die er aus Gnaden dem Sünder gibt.“³⁾

Wie Luther geltend macht, giebt der Glaube, das Bekenntniß des Glaubens, auch insofern Gott die Ehre, als dadurch Gott in seinen Worten, in denen er alle unter die Sünde beschließt, als wahrhaftig anerkannt wird.⁴⁾ „Dagegen, wer da nimmer will ein Sünder sich halten und gehalten werden, der will Gott zu ein Lügner machen, und sich zur Wahrheit, das die schwerste Sünde ist und Abgötterei über alle Abgötterei. Darumb spricht Joh. der Apostel 1. Joh. 1: So wir sagen, daß wir nicht Sünde haben, so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. Item: So wir sagen, daß wir

allein geizt, wie oben im Psalm: Er ist allzu löblich. Derwegen können wir Gott nichts geben als ein Opfer der Bekenntniß, denn er verlangt nicht das unsrige, sondern uns. Es ist aber das Opfer des Bekenntnisses, wenn man erkennet und Gott bekennet alles, was man von ihm empfangen hat, und sich hinwegwiederum dagegen von ganzem Herzen dargiebt.“ Vgl. ferner ebdaj. S. 2193. 2306 f. 2527, wo die Selbstanklage als die Verherrlichung Christi bezeichnet wird. Vgl. auch opp. lat. Bd. 12, S. 56. Ferner opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 99: „Beata Virgo autem videt Deum in omnibus, non haeret in ulla creatura, omnia in Deum refert. Siquidem non magnificat Dominum, nisi quia se et omnia nihil facit“ u. f. w.

¹⁾ E. N. Bd. 37, S. 398. Vgl. Vorles. Bd. 1, S. 303.

²⁾ E. N. Bd. 37, S. 399.

³⁾ Ebdaj. S. 439 f. Vgl. S. 415 und 416 f.

⁴⁾ Vorles. Bd. 1, S. 287. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 103. 104.

nicht kundigen, so machen wir Gott zu einem Lügner, und sein Wort ist nicht in uns.“¹⁾ Nichts ruft Gottes Zorn so sehr hervor, als der Unglaube, denn durch denselben schuldigt man Gott der Lüge.²⁾

Der Glaube ist nach Luther der Geist. Mit dem Glauben entsteht in uns das neue Leben des Geistes.³⁾ Darin tritt sehr bestimmt das Evangelisch-Neue im Unterschiede von der Scholastik hervor. Nach dieser entsteht der Glaube als moralische Tugend im Unterschiede von dem Geistlich-Guten der eingegossenen Gnade. Nach Luther ist der Glaube, welcher vermittelt des Wortes, vermittelt des Gesetzes und des Evangeliums, mit der Neue hervorgebracht wird, das neue Leben des Geistes. In der Predigt am Neujahrstage 1517 sagt Luther, daß die von Gott gewirkte Neue, also der reuvolle Glaube, die Eingießung der Gnade ist.⁴⁾ So steht es denn auch für Luther fest, daß mit dem Glauben, welcher der Geist ist, auch die andern Tugenden des neuen Lebens, im besondern die Tugenden der Hoffnung und Liebe, im Princip entstehen. Der wahre Glaube ist ja nach Luther nicht bloß Sache des Intellects, sondern auch Sache des Affects. Mit dem Glauben wird die fromme Richtung des Herzens zu Gott wirklich. Auch nach der Scholastik steht mit der Einheit des Geistes die Connexität der eingegossenen theologischen Tugenden fest, so daß die eine nicht ohne die andere im Menschen entsteht.⁵⁾ Nach der Scholastik

¹⁾ C. A. Bd. 37, S. 390. Vgl. Vorles. Bd. 1, S. 190 f.

²⁾ Vorles. Bd. 1, S. 430.

³⁾ Vorles. Bd. 1, S. 96 f.: „Absconditum ergo ecclesiae est ipsa fides seu spiritus, quod idem est, quia in fide et spiritu vivunt, scil. in cognitione et amore invisibilium, sicut carnales non in fide, sed in re vivunt, et non in spiritu, sed in carne, ideo non sunt in abscondito, sed in manifesto, voluntur in rebus visibilibus.“ Ebdaj. Bd. 2, S. 305: „Spiritus est, qui vivificat, et fides justificat, justus enim ex fide vivit Ro. 1. Heb. 10. Habac. 2. Ergo vivifica me est dicere: justifica me, da mihi spiritum, da mihi vivam et perfectam fidem, in qua vivam et justus sim.“

⁴⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 185 f.

⁵⁾ Gabr. Biel sentt. lib. III. dist. 36 P: „in fieri virtutes theologicae infusae secundum potentiam ordinatae sunt connexae ex liberali divina voluntate, quia Deus totum hominem perficit, secundum Augustinum in de vera et falsa poenitentia.“ Vgl. ebdaj. dist. 26 N: „De infusis (nämlich theologiceis virtutibus) dicitur quod non est ordo inter eas generationis, quia simul infunduntur, Deus enim, cujus perfecta sunt opera, perficiendo animam simul eam perficit secundum omnes potentias.“

aber werden die theologischen Tugenden mit der *caritas* eingegossen, da nach derselben Glaube und Hoffnung *virtutes informes* sind, bis sie durch die *caritas* zu theologischen Tugenden formirt werden. Nach Luther wird dagegen mit dem wahren Glauben selbst die neue Tugend des recht zu Gott gerichteten Geistes wirklich, so daß mit ihm auch die wahre Hoffnung und die wahre Liebe dem Princip nach entstehen, und der Glaube nicht erst der Formirung durch die hinzutretende wahre Liebe bedarf, um der wahre und lebendige Glaube zu werden.¹⁾

Aus dem Gesagten erklärt es sich, daß Luther geru in den drei Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe die mit dem Glauben entstehende innerlich einige Tugend des neuen Lebens zusammenfahnt. Die von der gerechtmachenden Gnade gewirkte subjective Gerechtigkeit sieht Luther in Glaube, Hoffnung, Liebe.²⁾ „Hebest du an in Gott zu vertrauen, so höre nicht wieder auf; — — denn der neue Mensch, des Werk nicht anderes ist, denn Gottes warten und sein harren, soll nicht aufhören, wie der äußerlich Mensch thut und thun muß. Und das ist das Leben in den hohen dreien Tugenden, als Glauben, Hoffnunge, Liebe, welcher Tugend Art und Natur in den Psalmen wird beschrieben, *id est, affectus et opera eorum.*“³⁾ In diesen drei Tugenden ist das Herz auf Gott gerichtet⁴⁾, und in diesem Gerichtetsein (*tendere, dirigi*) des Herzens zu Gott sieht Luther die Einheit der Tugend des frommen Herzens im Gegensatze gegen den „krummen“, auf sich gebeugten Geist der Sünde. Wo Luther jene Tugenden in ihrem besondern, von einander unterschiedenen Wesen im Auge hat, da saßt er den Glauben als den, welcher glaubt, daß alles, Gutes und Böses, von Gott ist, von Gott gekommen ist, kommt und kommen wird.⁵⁾ So stützt und verläßt sich der Glaube auf Gott als den Grund alles Guten⁶⁾, und zugleich schreibt er alles Gute nicht sich sondern Gott zu, und giebt so in allem nicht sich, sondern Gott die Ehre.⁷⁾ Von

¹⁾ *Waldh* Bd. 9, S. 2010 (oben S. 104, Anm. 5).

²⁾ *Opp. lat. v. a.* Bd. 1, S. 126: „*justitia enim Dei est, quando justii sumus ex Deo justificante et imputante, quae justitia non consistit in operibus, sed in fide, spe, caritate.*“ *Ebdaj.* S. 105: „*Deus fide, spe et caritate colitur.*“

³⁾ *E. N.* Bd. 37, S. 425.

⁴⁾ *Ebdaj.* S. 426. *Vgl.* oben S. 118.

⁵⁾ *Opp. lat. v. a.* Bd. 1, S. 193.

⁶⁾ *Ebdaj.* S. 112.

⁷⁾ *Ebdaj.* S. 195. S. 192 f.

der Hoffnung in ihrem Unterschiede vom Glauben sagt Luther, daß sie das erwartet und auf sich nimmt, Gutes und Böses, was der Glaube geglaubt hat, daß es von Gott kommen wird.¹⁾ Hoffnung und Glaube fließen so vielfach in einander über. Die Zuversicht auf Gott setzen und auf ihn hoffen ist dasselbe. Der Glaube, der sich auf die Gnade stützt und verläßt, die Gott verheißen hat und geben will, ist ein Hoffen auf die Gnade.²⁾ Es ist ja charakteristisch für Luthers Lehre in jener Zeit, daß der Glaube, auch der rechtfertigende Glaube, vorwiegend unter den Gesichtspunkt des bittenden, wartenden und hoffenden Glaubens tritt. Glaube und Hoffnung treten sehr häufig als die volle Bezeichnung des Glaubens als bittenden, wartenden und hoffenden Glaubens zusammen.³⁾ Sind aber Glaube und Hoffnung auf Gott als den Grund alles Guten gerichtet, das von ihm kommt, so ist in der Liebe das Verlangen des Herzens auf Gott als das höchste Gut, als auf den, der selbst unser Gut ist, gerichtet. So bestimmt Luther das Wesen der Liebe neben Glaube und Hoffnung in einer Predigt vom Jahr 1516.⁴⁾ In der Liebe giebt sich daher die Seele so ganz Gott hin, daß sie sich, wenn es Gott gefällt, auch williglich zum reinen Nichts, ihrem Ursprung, zurückführen läßt.⁵⁾ Der Glaube bildet die Grundlage der Tugend-

¹⁾ Ebdaß. S. 193: „spes eadem exspectat et sustinet, quae fides credidit.“

²⁾ Vorles. Bd. 1, S. 238.

³⁾ Schon den Scholastikern wurde es schwer, den Unterschied zwischen Glaube und Hoffnung festzuhalten. Die Hoffnung scheint nur ein besonderer Act des Glaubens zu sein, nämlich der Glaube, welcher das zukünftige Heil als ein solches, das uns zu Theil werden wird, zum Gegenstande hat. Gabr. Viel a. a. O. dist. 26 B: „fides est omnium articulorum revelatorum ad quoscunque pertinentium, ad quaecunque tempora. Spes autem est quaedam fides particularis, quia est de revelatis particularibus pertinentibus ad seipsum, qui habet fidem, et tantum de pertinentibus ad futura.“

⁴⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 111 f.

⁵⁾ In der Predigt am Epiphaniensfeste 1517 (ebdaß. S. 191 ff.) deutet Luther die Gaben, welche die Weisen darbrachten, Weihrauch, Gold und Myrrhe, durch Glaube, Hoffnung, Liebe. Der Glaube ist der Weihrauch, denn er glaubt, wie schon oben angegeben ist, daß alles, Gutes und Böses, von Gott kommt. Die Hoffnung ist das Gold. Durch die Hoffnung nämlich unterwirft man sich Christo als dem Könige, der über uns regiert, denn die Hoffnung erwartet und nimmt hin alles, Gutes und Böses, als von dem Herrn kommend, wie der Glaube glaubt. Durch die Myrrhe, welche an den Tod Christi erinnert, wird die Liebe bedeutet. Durch die Liebe, welche stark ist wie der Tod, bekennet man Christus, wie er als sterblicher gelitten hat, bildet man das Leiden und Sterben Christi im eigenen Leben ab, indem man, wie Christus gestorben ist, so auch selbst willig sterben will. So

dreiheit, in welcher die einige Grundtugend des Herzens in der Richtung desselben zu Gott ihre Wirklichkeit hat. Ohne den Glauben ist Hoffnung und Liebe unmöglich.¹⁾ Die Hoffnung kommt aus dem Glauben.²⁾ Die Liebe, die sich nur durch Glaube und Hoffnung auf Gott richten kann³⁾, ist die Vollendung der Tugend des auf Gott mit seinem Verlangen gerichteten Herzens. Das unzertrennliche Anhängen an der Gerechtigkeit ist, wie Luther hervorhebt, nicht ohne die caritas möglich.⁴⁾

Daß Luther in dem wahren Glauben die Tugend des neuen Lebens wirklich geworden sieht, zeigt sich auch darin, daß er den Glauben auch mit der Weisheit identifiziert. Die Weisheit besteht nach ihm darin, daß der Sinn auf die unsichtbaren und geistlichen Dinge gerichtet ist, die sichtbaren und fleischlichen Dinge aber gering geschätzt werden.⁵⁾ Diese geistliche Weisheit, welche in Christo ist⁶⁾, entsteht mit dem Glauben⁷⁾, da der Glaube den wahren Werth der ewigen und der zeitlichen, der geistlichen und der fleischlichen Dinge im Vergleich mit

nimmt uns der Glaube uns selbst und alles Unjere, indem er es auf Gott mit Lob und Dank zurückführt; die Hoffnung wirft die Andern und das Fremde auf uns, indem sie alles tapfer mit Geduld und Milddigkeit auf sich nimmt; die Liebe nimmt uns auch Gott und alles, was ist, indem sie uns wieder zum reinen Nichts macht, aus dem wir geschaffen sind, und das mit Freude und Lust. Das ist die reine und auserlesene Myrthe, daß man sich zu einem reinen Nichts resignirt, wie es vor dem Sein war, und daß man weder Gott noch etwas außer Gott wünscht, sondern sich nur nach dem Wohlgefallen Gottes willig in seinen Ursprung, d. i. in das Nichts, zurückbringen läßt (ad beneplacitum Dei volenter reduci ad suum principium i. e. nihil). — Diese sehr ausgeprägt mystische und mystisch übergreifende Ausführung erinnert an ähnliche Beschreibungen der Liebe bei Bernhard. Von dem Neuplatonisch-Falschen der deutschen Mystik, überhaupt von dem Eigenthümlichen derselben, findet sich auch hier nichts.

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 106: „sine fide, et ita sine spe et caritate.“

²⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 58: „sicut fides, ita spes, ita caritas necesso est, ut sint ante omne opus meriti priores. Provenit enim spes nonnisi ex misero et infundente Deo, nec habet objectum — aliud, quam ipsam nudam Dei misericordiam.“

³⁾ Worleß. Bd. 1, S. 431: „Dirigitur enim cor, quando a se ad Dominum tenditur, quae est vera directio, quae fit per fidem et spem. Non enim potest cor in Dominum dirigi nisi fide, quia Dominus spiritus est et invisibilis ac incomprehensibilis. Ideo fide opus est, quae ad eum pertingat.“

⁴⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 163.

⁵⁾ Worleß. Bd. 2, S. 253. Bd. 1, S. 179. Bd. 2, S. 63.

⁶⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 254.

⁷⁾ Ebdaj. S. 274. Bd. 1, S. 414.

einander erkennen läßt.¹⁾ Der Glaube, sagt Luther, ist die Weisheit und macht, daß man weise ist und alles weiß.²⁾

Wie Luther im Glauben das Princip, die Wurzel und Quelle aller Tugenden des neuen Lebens sieht, so sieht er in ihm auch das Princip der guten Werke.³⁾ Auch das Leben der Heiligung in guten Werken ist ein Leben aus dem Glauben; auch von ihm gilt, daß der Gerechte aus dem Glauben lebt.⁴⁾ Es sind verschiedene Gesichtspunkte, die von Luther in dieser Hinsicht geltend gemacht werden.

Der „richtige“ Geist, welcher mit dem Glauben entsteht, ist, wie Luther hervorhebt, der „freiwillige“ Geist, welcher ungezwungen, gern und mit Freude Gott dient und das Gute thut, im Gegensatz zu dem gezwungenen Dienste derer, welche außer der Gnade unter dem Gesetz und Buchstaben sind und nicht freiwillig, sondern durch die Furcht vor der Strafe gezwungen, also in knechtischer Furcht thun, was der Buchstabe des Gesetzes fordert.⁵⁾ Darin, sagt Luther, besteht der Unterschied zwischen dem neuen und dem alten Volke, daß dieses alles gezwungen thut, jenes aber alles thut aus Liebe zur Gerechtigkeit im Geiste der

¹⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 275. Vgl. S. 321.

²⁾ Ebdaj. S. 322: „fides enim est sapientia et facit sapere et scire omnia. Qui enim non humiliat sensum suum, ut credat et audiat, non potest erudiri ad sapientiam, frustra enim surdo fabula narratur. Discentem ergo oportet credere et sic fiet sapiens et sciens.“

³⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 120: „Opera Domini, scilicet quae Dominus fieri vult et secundum eum, cum eo et in eo sunt per nos, sunt in fide, scilicet credulitate, quia per fidem vivimus et operamur.“

⁴⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 205: „vel fide Christi: justus siquidem ex fide vivit. Purgat suos Christus, expolit“ u. f. w.

⁵⁾ E. N. Bd. 37, S. 396 zu Ps. 51, 13 (und der freie Geist enthalte mich): „Das ist, mit dem Heiligen Geiste, der da macht freiwillige Menschen, die nicht aus peinlicher Furcht oder unwordentlicher Liebe Gott dienen. Denn alle, die aus Furcht dienen, sind nicht beständig und fest, ohn so lange die Furcht währet; ja, sie sind gezwungen, und mit Widerwillen ihm dienen, also daß sie, wenn keine Hölle oder Strafe wäre, nichts dieneten. Also, die auch aus Liebe des Lohnes oder Gutes Gott dienen, sind auch nicht beständig; denn wenn sie wüßten kein Lohn, oder wenn das Gute abgehiet, hören sie auch auf. Diese alle haben nicht Freude im Heil Gottes, auch nicht ein rein Herze, nicht einen richtigen Geist, sondern sind ihre eigenen Liebhaber über Gott. Die aber aus gutem, richtigen Willen Gott dienen, sind feste in Gottes Dienste, es gehe hier oder dar, suß; oder sauer; denn sie sind mit einem adeligen, freiwilligen, fürstlichen, ungezwungenen Willen fest und beständig gemacht von Gott. Denn das Wortsin, fürstlichen Geiste, das hie stehet, heißt in ebräischer Sprache auch ein freiwilligen oder gunstwilligen, ungezwungen Geist.“

Freiheit.¹⁾ Der Buchstabe hat nicht Freiwillige, sondern nur solche, welche gezwungen durch die Furcht vor der Strafe dienen.²⁾ Bloss in knechtischer Weise fürchtet jeder, der außer der Gnade ist. Die Gnade allein fängt an die heilige Furcht hervorzubringen und die knechtische auszutreiben.³⁾ Die Gnade macht, daß man freiwillig und von selbst das Gute will und thut, nicht mehr wie früher bloss durch die knechtische Furcht und die Angst vor der Strafe gezwungen.⁴⁾ Die vorreformatorische Lehre identificirte, wie es auch von Augustin geschah, diesen freiwilligen Geist, der durch die Gnade im Menschen entsteht, mit der Liebe. Mit der *caritas* wird nach ihr der freiwillige Geist eingegossen. Auch für Luther fällt auf die Liebe das vorwiegende Gewicht, wenn er den neuen Geist, der durch die Gnade in uns ist, unter dem Gesichtspunkte des freiwilligen Geistes ins Auge faßt. Die Liebe ist es, welche freiwillig, von selbst und mit Lust Gott dient und seinen Willen thut.⁵⁾ Aber für Luther steht es zugleich fest, daß dieser freiwillige Geist mit dem Glauben entsteht, weil mit dem Glauben und durch denselben die Liebe entsteht. So sagt er auch von denen, die im Glauben stehen, daß sie von Herzen freiwillig und mit Freude Gott dienen.⁶⁾ Wer glaubt, sagt Luther, fürchtet nicht mehr in knechtischer Weise, sondern thut alles fröhlich und mit Liebe, denn durch den Glauben nimmt

¹⁾ Vorles. Bd. 2, S. 232. Ebdaj. Bd. 1, S. 63 f.

²⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 306.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 74.

⁴⁾ Vorles. Bd. 2, S. 304: „*gratia enim facit velle et spontaneum esse.*“ Vgl. S. 332. Bd. 1, S. 263 f.: „*Dicitur autem (doctrina) voluntaria, quia facit spontaneos servos Dei ex amore libero, non ex timore cogente servientes, sed ex spiritu libertatis, ut Apostolus disputat, qui est spiritus voluntarius et spiritus principalis.*“

⁵⁾ Gleich in der Eröffnungsrede tritt das (Vorles. Bd. 1, S. 5) hervor: „*tamen voluntatem intus non potuit (lex) neque solvere neque ligare, non, inquam, solvere ad libertatem, nequo ligare ejus cupiditates. Hoc enim sit solum vinculis charitatis, quam non lex, sed Christus in spiritu suo dedit.*“ Vgl. Bd. 2, S. 332. 335. 255. 267. Bd. 1, S. 220. 263 f. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 184: „*Alia (contritio seu poenitentia interior) est vera, de qua dixi, quod amore justitiae et poenarum odit peccatum, quia cupit ulcisci justitiam laesam.*“ Vgl. Vorles. Bd. 2, S. 146 f. 179.

⁶⁾ Vorles. Bd. 2, S. 48: „*qui in fide et spiritu est, ipse ex corde et libertate et hilaritate Deo servit et vias ejus ambulat, quia in corde, scil. in affectu sunt, in voluntate placent semitae ejus, et amat illas, quia ex amore et radice cordis illas ambulat.*“

Christus die knechtliche Furcht hinweg und giebt er statt derselben die Liebe.¹⁾

Daß der Glaube das Princip der guten Werke ist, steht für Luther auch deshalb fest, weil nur durch den Glauben, welcher lehrt, daß auch unsere guten Sitten und Werke nicht rein vor Gott sind, die Eigengerechtigkeit (*operum fiducia*) ausgeschlossen wird, durch welche alles Gute ins Böse verkehrt wird.²⁾ So können nur die Werke, die im Glauben geschehen, wahrhaft gute Werke sein. Die guten Werke, sagt Luther, müssen ohne falschen Wahn geschehen, nämlich in Demuth, ohne daß man sich auf sie verläßt, denn nach dem Urtheil Gottes werden die guten Werke durch den Stolz sofort zu nichts, wie andererseits die bösen Werke durch die Demuth der Reue sofort zu nichts werden.³⁾ In der ältesten der uns erhaltenen Predigten, in der in der Pfarrkirche zu Wittenberg am Tage Johannis des Täufers 1515 gehaltenen Predigt, sagt Luther, da nicht bloß die Werke gegen Gottes Gesetz sondern auch die dem Gesetz gemäßen Werke mit Verachtung Gottes und ohne Gottesfurcht geschehen können, so sei es klar, daß auch die guten Werke Sünden sein können, nämlich diejenigen, welche in Sicherheit und deshalb in Stolz und ohne Gottesfurcht geschehen.⁴⁾

Der Glaube ist ferner Princip der guten Werke, weil der rechte Gehorjam Gehorjam des Glaubens ist.⁵⁾ Der Mensch kann sich nicht selbst führen in seinem Leben: den rechten Weg nach dem Willen Gottes kann er nur finden, wenn er sich Gott, Seinem Wort und Seiner Leitung, im Glauben hingiebt.⁶⁾ Christus ist unser König. Der König regiert, und Sache des Unterthanen ist es, regiert zu werden. Um uns aber von ihm als unserm König regieren zu lassen, müssen wir im

¹⁾ Ebdaj. S. 107 f. (oben S. 114, Anm.). Durch solche Aussagen tritt es denn auch ins Licht, was Luther meint, wenn er sagt, daß der Heilige Geist willig und frei im Dienste Gottes mache (ebdaj. S. 232), oder wenn er sagt, daß die Gnade mache, daß man liebt (ebdaj. S. 255). Vgl. auch ebdaj. S. 50 f. 43 f.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 186 f.

³⁾ Ebdaj. S. 105.

⁴⁾ Ebdaj. S. 67.

⁵⁾ Vorlesj. Bd. 1, S. 286.

⁶⁾ E. A. Bd. 37, S. 437: „Denn es ist nicht möglich, daß der Mensch sich selbst führe in seinem Leben. Ursache ist die: Denn er muß blind werden und Gotte sich lassen in richtigem Glauben; der Glaube aber siehet nichts, sondern ist der finster Weg, davon Ps. 17 (18): Finsterniß ist unter seinen Füßen.“ Vgl. Vorlesj. Bd. 238.

Glauben auch dann an ihm als unserm König festhalten, wenn sein Regiment in Gegensatz gegen unsern Willen und unsere Gedanken und Pläne tritt.¹⁾ Eben das vermögen wir nur durch den Glauben. Und zwar muß man dem bloßen Worte glauben. Zu diesem Glauben kommt es freilich erst, wenn Gott mannigfach den Rath des Menschen hindert und seinen Sinn bricht, so daß er an seinem eigenen Willen verzweifelt und auf seine eigenen Anschläge sich nicht mehr verläßt, sondern willig Gott glaubt und sich ganz und gar der Führung Gottes in allem hingiebt. Dieser Glaube nimmt alles, was ist und geschieht, als von Gott allein herkommend hin, führt alles auf Ihn zurück, giebt sich Ihm ganz hin, bereit alles zu thun, was Gott in und mit allen Dingen will.²⁾ Die Werke der Menschen Gottes, die vom Geiste Gottes geleitet werden, haben keinen Namen im Anfang, sondern am Ende. Ohne zu wissen, wohin er führt, muß man sich Gott allein hingeben.³⁾ Deshalb kann niemand Gottes Wege gehen, der noch im Glauben schwankt.⁴⁾ Was Luther so dem Glauben zuschreibt, schreibt er auch wieder dem „Leben in den hohen dreien Tugenden“, Glaube, Hoffnung, Liebe, zu.⁵⁾

Im Glauben, und zwar im Glauben als solchen, sieht Luther das Princip der Heiligung und der guten Werke auch deshalb, weil das subjective Tugendprincip, die in uns durch die Gnade hervorgebrachte Tugend des neuen Lebens, für sich der genügende Grund der Heiligung und der guten Werke überall nicht ist. Das Heiligungsleben mit den guten Werken fließt nicht aus der Tugend des neuen Lebens für sich hervor. Es ist nicht bloß das ethische Werk des wiedergeborenen Menschen in der Kraft der durch die Gnade in ihm wirklich gewordenen Tugend. Im Anschluß an den Augustinismus und an die Mystik steht es für Luther fest, daß die guten Werke der Gläubigen Werke Gottes in den Gläubigen und durch dieselben sind. Nicht die Gläubigen sind es, welche die guten Werke wirken, sondern Gott wirkt sie in ihnen und durch sie; die Gläubigen sind nur die Mitwirker mit Gott in den guten Werken.⁶⁾ So aber müssen die guten Werke Werke des Glaubens sein,

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 194 f.

²⁾ Ebdaj. S. 131 f.

³⁾ Ebdaj. S. 109 f. Vgl. ebdaj. S. 140 f. Vorles. Bd. 2, S. 403.

⁴⁾ Vorles. Bd. 2, S. 50.

⁵⁾ E. N. Bd. 37, S. 125 f. Vgl. auch opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 194 f.

⁶⁾ Vorles. Bd. 2, S. 100: „Et opera eorum sunt tua, quia Phil. 2 Deus

da die Verbindung der Gläubigen mit Gott oder mit Christus durch den Glauben¹⁾ die Voraussetzung davon ist, daß Gott oder Christus die guten Werke in ihnen und durch sie wirkt. Die wahre Gerechtigkeit wird von Luther als eine Gerechtigkeit des bloßen Glaubens bezeichnet, da sie das Werk der Hände Gottes ist.²⁾ Die guten Werke, die Gott

operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate. Cooperatores enim sumus Dei, et sicut ipse in nobis loquitur, ita et operatur omnia in nobis.“

¹⁾ Durch den Glauben werden wir mit Gott vereinigt. *Waldh* Bd. 9, S. 2489: „Die Seile, die Worte der heiligen Schrift, wodurch die Seele im Glauben mit Gott vereinigt wird.“ *Vorles.* Bd. 1, S. 274: „verbo Dei per assensum fidei accrescunt, quasi incarnatur Deus.“ Durch den Glauben des Herzens hängen wir an Christus. *Opp. lat. v. a.* Bd. 1, S. 142: „per fidem cordis Christo soli adhaerere.“ Durch den Glauben wohnt Christus in seinem Volke (*Waldh* Bd. 9, S. 1518), in den Herzen seiner Gläubigen (*ebdaj.* S. 1637). Durch den Glauben geht Christus in die Seele ein, „welche der geistliche Himmel ist“, in welchen Christus als der König der Ehren eingeht (*ebdaj.* S. 1645). Durch den Glauben und die Liebe ist Christus bei uns (*ebdaj.* S. 1642). Wenn der Glaube im Herzen ist, so ist damit Christus gegenwärtig, an den man durch den Glauben glaubt. *Opp. lat. v. a.* Bd. 1, S. 40. *Vorles.* Bd. 2, S. 160: „super fidem sedet Christus in animabus fidelium.“ Der Glaube, heißt es in einer Predigt, ist das Schiff, worin Christus ist. *Opp. lat. v. a.* Bd. 1, S. 200. Durch Glauben und Hoffnung hängen wir den Verheißungen Gottes an. *Vorles.* Bd. 2, S. 373. Durch den Glauben emigen wir das Wort Gottes mit uns. *Opp. lat. v. a.* Bd. 1, S. 54. *Vgl. auch* *Waldh* Bd. 9, S. 2489. *Vorles.* Bd. 1, S. 274 (oben in dieser Nummerung).

²⁾ *Vorles.* Bd. 1, S. 99 f.: „ignorantes veram justitiam, scil. purae fidei, suam statuunt sibi in idolum spirituale et justitiae Dei non subjiciuntur. Et ideo destruit eos Deus, quia non intelligunt, scil. intelligere nolunt opera Dei et opera manuum ejus.“ Luther hat da bei der wahren Gerechtigkeit das Ganze der Gottesgerechtigkeit im Auge, wie sie auch die neue Rechtsbeschaffenheit mit den guten Werken derselben umfaßt, und an diese letztere denkt er vornehmlich. Luther unterscheidet einen dreifachen Sinn des Schriftausdrucks „opera Dei“. Einmal sind darunter die Werke zu verstehen, die Gott von uns gethan haben will. „Opera Dei sunt quae Deus vult a nobis fieri et sunt secundum Deum — — Et sic more philosophorum opera Dei sunt opera causae secundae volita a causa prima, praecipue hominum. Sic Exo: bellum Domini contra Amalech, et de David: tu bellas bella Domini etc.“ (*Ebdaj.*) Sodann sind unter opera Dei die Geschöpfe zu verstehen, die Gott hervorbringt, die Creaturen, die Heiligen und Seligen. „Opera manuum autem Dei sunt creaturae ipsae seu facturae, ut more philosophorum ipsae causae secundae; talia enim solus Deus facit, ut sunt opera creationis, justificationis, redemptionis, scilicet quando facit creaturas, sanctos et beatos.“ (*Ebdaj.*) Drittens aber heißen opera Dei auch die guten Werke der Gläubigen, weil Gott dieselben in ihnen wirkt. *Vorles.* Bd. 1, S. 412: „sive opera Dei sint ipsae creaturae sive opera, quae in nobis operatur et nos operari debemus.“ „Et idem ps. satis ostendit, quomodo sit memorandum in operibus

in, durch und mit uns thut, nennt Luther Werke des Glaubens.¹⁾ Daß der Glaube die Quelle aller übrigen aus demselben folgenden Tugenden ist, ist für Luther damit identisch, daß Christus, der im Glauben ersafte Christus, diese Quelle ist.²⁾ Nur durch den Einfluß und die Beihülfe Christi thun die Gläubigen die guten Werke.³⁾ Als Grund des Heiligungslbens genügt es nicht, daß durch die Gnade die subjective Gerechtigkeit dem Menschen gegeben wird; Christus muß selbst da sein, als der Grund derselben in uns.⁴⁾ Man darf nicht stehen in der ein-

Domini, scil. quod et hic dicit: Deus in sancto via, hoc est, ut non in viribus nostris et justitiis nostris operemur, sed opera Domini discamus operari. Propheta enim inspiciens opera patrum vidit in omnibus, quod Deus cum illis operaretur, et non ipsi. Inde eruditus concludit, opera Dei non esse, nisi quae Deus in nobis operetur. Quare justitiae et opera nostra coram eo nihil sunt.“ Vgl. ebdaf. S. 328 f.: „divina est virtus, qua vincitur mundus, nec potest ullo praesidio stare nisi divino. — Quia bona spiritualia non persistunt in se, sed in Deo, sine intermissione ex eo scaturientia. Nam etiam si nullus sit impugnator, adhuc salus animarum in seipsa deficeret, nisi continue in Deo et ex Deo conservaretur.“ Vgl. auch Waldh Bd. 9, S. 2507 zu Ps. 142 (143), 5.

¹⁾ Vorles. Bd. 1, S. 412. Vgl. ebdaf. Bd. 2, S. 47 f.: „— Dominus Christus est auxilium et virtus, quod fit per fidem ejus in illum, sicut 1 Cor. 1: Nos praedicamus Christum ipsis sanctis virtutem et sapientiam Dei. Sic enim in Christo per fidem fortes et vivi et beati sunt.“ Ebdaf. Bd. 1, S. 86.

²⁾ Ebdaf. Bd. 2, S. 48: „quod illam virtutem et fortitudinem et auxilium, quod est Christus seu fides Christi, ponent fontem, scil. omnium virtutum reliquarum sequentium“ u. f. w. Ebdaf. S. 217.

³⁾ Waldh Bd. 9, S. 1518. Vgl. ebdaf. S. 2356. Vorles. Bd. 1, S. 328. In der für den Probst zu Leißten verfaßten Predigt heißt es opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 40: „Cum vero ista fides in corde fuerit, similiter Christus praesens est, in quem ea fide creditur: Christo autem praesente omnia superabilia. Nee est alia ratio vincendi efficacior et nobilior; imo haec sola est victoria, fides nostra. — Verum quoniam res ista multa et magna est, hac vice sat est dicere, quia fides impetrat, quae lex imperat, ut Augustinus dicit, h. e. in omni tentatione mundi nostri ipsa clamat in corde et invocat manum invisibilis Dei, levans in montes oculos suos, unde veniat auxilium sibi. Quare hoc nobis reliquum est, ut, cum in viribus nostris non sit fidem habere, atque ita nec feliciter bellari, neque cum gloria triumphare, ad Dominum clamemus, dum tribulamur, et exaudiet nos; de caelo victoria est.“

⁴⁾ E. N. Bd. 37, S. 411: „Christus ist Gottes Gnaden, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seligkeit, aus von Gott gegeben ohn allen Verdienst. Christus, sage ich, nicht (als Etsich mit blinden Worten sagen) causaliter, daß er Gerechtigkeit gebe, und bleibe er draußen; denn die ist todt, ja sie ist nimmer gegeben, Christus sei denn auch selbst da: gleich wie die Glänzen der Sonnen und Hitze des Feuers ist nicht, wo die Sonne und das Feuer nicht ist.“

gegoffenen Gerechtigkeit, in der Gerechtigkeit, die man empfangen hat; man muß höher steigen, in Gott selbst; wir müssen das Instrument Christi werden, damit wir Christus als den unsern haben und auch Christus wieder das Seine habe, nämlich uns und die Werke in uns, und so die Vermählung eine vollkommene sei.¹⁾

Luther schließt sich, und zwar mit bestimmter Beziehung auf die guten Werke der Gläubigen, der Formel an, die sich bereits in der Schrift *De vocatione omnium gentium* findet, welche dann für den mittelalterlichen Augustinismus und auch für die mittelalterliche Mystik so wichtig geworden und auch von Carlstadt in seinen Thesen im Sommer 1518 angecignet ist, daß Gott das in uns liebe, was er selbst gemacht hat, und das hasse, was er nicht selbst gemacht hat.²⁾ „Aller Trost, Hülf und Seligkeit liegt ganz an deinen Werken alleine. Wenn du unser Werke thust, und unser Werke nicht unser, sondern dein sind, so sind sie dir angenehm, recht, wahre und gut.“³⁾

Zunmer wieder spricht Luther aus, daß Gott oder Christus die guten Werke in uns thut.⁴⁾ Aus uns haben wir nichts, wir haben alles von oben.⁵⁾ Christus, heißt es in einer Predigt, ist in den Seinen nicht müßig, sondern der allertthätigste (*actuosissimus*).⁶⁾ Zu der

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 146 f.

²⁾ De voc. o. gent. 1, 6: „Hoc est enim proprium et praeceptum piorum, ut in Domino gloriantur, nec se nisi in Deo diligant. Bene enim se amant, qui in se opera Dei amant. Nam et Deus hoc amat in nobis, quod ipse fecit, et hoc odit, quod ipse non fecit. Si ergo opus Dei amamus in nobis, bonam voluntatem recte amamus in nobis, quae utique, si opus Dei non esset, amanda non esset.“

³⁾ C. N. Bd. 37, S. 434. Vorles. Bd. 2, S. 147 ff.: „confessio est ipsa lux mentis, qua cognoscimus nos, quid simus in nobis et quid Deus in nobis, quid ex nobis, quid ex Deo habeamus.“ „— amat in se, quae Dei sunt, et odit, quae sua sunt.“ „— eadem gratia, qua ornatur anima, simul confitetur, nos esse nihil et ex Deo habere omnia.“ Ebdaß. Bd. 1, S. 257: „Unde Isa- (41, 24) Dominus: ecce vos estis ex nihilo. Igitur auferendo, quod Dei est, residuum, quod nostrum est, nihil est.“ S. 412: „opera Dei (nämlich Werke, die nach dem Willen Gottes sind) non esse, nisi quae Deus in nobis operetur.“

⁴⁾ So z. B. ebdaß. Bd. 1, S. 163: „loquor ad honorem regis Christi, q. d. de Christo sunt opera mea, de quibus loquor. — quoniam omnia opera nostra (secundum Isaiam) tu operatus es in nobis Domine.“ Ebdaß. 417. Waldh Bd. 9, S. 1508 zu Ps. 3, 8: „und diese Art zu reden gebrauchet die Schrift deswegen, damit wir wissen, daß der Herr alle unsere Werke wirket.“

⁵⁾ Vorles. Bd. 2, S. 159.

⁶⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 174.

Predigt am Fest der Reinigung Mariae 1517 über Mat. 3, 1—4 sagt Luther, Christus sei ein Feuer, das nicht leicht ist, sondern auch das Härteste schmilzt. Er reinigt die Seinen, die durch einen heiligen und reinen Glauben an ihn glauben.¹⁾ Christus ist voll Gnade, und es kann nicht ausgesprochen werden, wie viel Gnade und gute Art er in das Herz träufelt, wenn es an ihn gedenkt. Denn seine Wunden stehen offen, und die ganze Welt kann nicht hindern, daß sein Blut in das Herz träufelt, das an ihn gedenkt. Ist doch auch das blutflüssige Weib gesund geworden, sobald sie nur den Saum seines Kleides berührte.²⁾ Nichts ist so kräftig, jede böse Lust abzuschneiden, als das Wort und das Beispiel Christi.³⁾ Christus ist uns zur Gnadenhilfe und zum Beispiel gegeben; in doppelter Hinsicht nützt uns alles, was in Christo ist, sacramentaliter und exemplariter.⁴⁾ Freilich die Beispiele Christi nützen nur dann, wenn man zuvor dem Worte durch den Glauben zustimmt.⁵⁾ Wenn aber jemand die Werke Christi ins Herz faßt und glaubt, daß seine Worte wahr sind, so ist es unmöglich, daß er nicht bereit sei, seine Gebote zu halten.⁶⁾ Wenn man durch den Glauben mit dem Wort verbunden ist, so wird man durch das Wort demselben ähnlich gestaltet. In der Weihnachtspredigt 1515 führt Luther aus, daß man durch den Glauben mit dem Wort vereinigt sein, an dem Worte hängen müsse, um demselben ähnlich zu werden. Dazu sei das Wort Fleisch geworden, damit das Fleisch Wort würde, nicht so, daß es wesentlich in das Wort verwandelt würde, sondern damit wir würden wie das Wort, der göttlichen Natur theilhaftig.⁷⁾ Zu Ps. 67 (68), 14 (*Si dormiatis inter medios cleros, pennae columbae deargentatae, et posteriora dorsi ejus in pallore auri*) sagt Luther, die Meinung der Worte habe der Apostel in einem kurzen Worte zusammengefaßt, wenn er sage, in Christo Jesu gelte weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern der Glaube, der durch die Liebe thätig ist. Der Glaube sei die Ver Silberung der Flügel. Denn das Wort Gottes sei das Silber; aber wenn die Seele durch die Zustimmung des Glaubens an dem Wort

¹⁾ Ebdaj. S. 205.

²⁾ Ebdaj. S. 190.

³⁾ Ebdaj. S. 189.

⁴⁾ Ebdaj. S. 115.

⁵⁾ Vorlej. Bd. 2, S. 180 f.

⁶⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 431.

⁷⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 53 f.

hänge, werde dasselbe zu der Seele hingezogen. Wie Gott Fleisch werde, so werde die Seele versilbert, werde sie das Wort. Und dann folge, was durch den Goldschimmer des Rückens bezeichnet werde, das Thun durch die Liebe, damit unser Licht leuchte vor den Menschen, für die wir den Rücken haben.¹⁾ Es gehört hierher auch, daß Christus uns regiert und leitet²⁾, was denn ebenfalls durch das Wort und im besondern auch durch die Lehre des Wortes in der Kirche geschieht.³⁾

Zu den Aussagen über Gott oder Christus als den wirkenden Grund der guten Werke in den Gläubigen wiegt noch, wie aus den obigen Ausführungen hervorgeht, das unbestimmtere vorreformatorische Gepräge der Fassungen vor. Zur bestimmteren Auseinandersetzung mit dem Unsichern des vorreformatorischen Begriffs von der infusio der Gnade ist es noch nicht gekommen. In einer Predigt vom Jahr 1516 sagt Luther, die Gnade sei eine zwiefache, nämlich die der Vergebung und die der Eingießung. Luther bezeichnet so den Unterschied zwischen Rechtfertigung und Heiligung, indem er beide als durch die Gnade gewirkte im Auge hat. Die Eingießung im Unterschiede von der Vergebung definiert er als die innere Erleuchtung des Geistes und Entzündung des Willens und sagt von ihr, sie sei ein ewiger Ausfluß wie der des Strahls aus der Sonne in die Seele, der auch nicht aufhöre, wenn die Sünden völlig vergeben sind.⁴⁾ Die Aussagen darüber, daß Gott oder Christus die guten Werke in den Gläubigen wirkt, erinnern auch vielfach bestimmt genug an die Mystik. Es fehlt nicht an Aussagen, in welchen unter dem Einflusse der Mystik das Verhältniß des Gläubigen zu dem Wirken Gottes in ihm und durch ihn zu einseitig als das einer bloßen Passivität gefaßt wird.⁵⁾ Von Maria sagt

¹⁾ Vorles. Bd. 1, S. 273 f. Vgl. die Glosse zu derselben Psalmstelle Waldh Bd. 9, S. 1947 f.

²⁾ Vorles. Bd. 1, S. 122.

³⁾ Ebdaß. Bd. 2, S. 222.

⁴⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 167. Vgl. Vorles. Bd. 2, S. 52.

⁵⁾ Vorles. Bd. 2, S. 13 zu Ps. 80 (81), 3 (Sumite psalmum et dato tympanum, psalterium jucundum cum cythara): „Cur ergo dicit: Sumite psalmum et dato tympanum? Quia scil. psalterium jucundum cum cythara. Allegorice dixi, psalterium esse Christum et psalmum ejus opera et verba, cytharam autem ecclesiam ipsam ei conjunctam; ista autem duo conjuncta jucunda sunt. Vel idem ipse cythara est propter passionem, psalterium propter actionem, jucundum autem utrunque simul. Vel ipse psalterium jucundum suscipiendum est cum cythara (i. e. ipsum cum ecclesia) sive ipsum operantem cum eo ipso ut

Luther in einer Predigt, sie habe sich durchaus keines Verdienstes gerühmt, keines Werkes, sondern sich nur als die passive Mutter und Empfängerin der guten Werke, nicht als die Wirkerin derselben bekannt.¹⁾ Freilich Luther unterscheidet auch wieder, und darin tritt seine eigene Meinung bestimmter hervor, zwischen der Hervorbringung der Creaturen, auch des neuen Lebens der Wiedergeborenen, wobei alles Mitwirken ausgeschlossen ist, und zwischen den Werken, welche Gott in den Wiedergeborenen und durch dieselben wirkt, und hinsichtlich der letzteren hebt er hervor, daß bei denselben die Wiedergeborenen Mitwirker mit Gott sind.²⁾

Der Glaube ist nach Luther das Princip des Heiligungslebens auch deshalb, weil die neue Lebensgerechtigkeit nicht bloß einmal bei der Wiedergeburt empfangen wird, sondern fortdauernd empfangen, fortdauernd eben durch den Glauben erlangt werden muß. Es ist das ein in Luthers damaliger Lehre sehr hervortretender Gedanke. Luther schließt sich da eng an Bernhard an, dessen Sätze er sich vielfach wörtlich aneignet. Mit Bezug auf Apok. 22, 11 sagt Luther, wie schon früher erwähnt wurde, der Gerechte werde ein solcher genannt, nicht weil er ein solcher ist, sondern weil er ein solcher wird.³⁾ Die Kräfte der Seele werden nicht gleich völlig geheilt, sie bedürfen beständig der Heilung.⁴⁾ Die Gnade geht immer mehr auf bei den Gerechten in diesem Leben, während die Sünde immer mehr untergeht.⁵⁾ Immer bedürfen wir mehr und mehr der Gnade.⁶⁾ Niemand ist so

patiento.“ Vgl. die Stelle zu derselben Psalmstelle Walch Bd. 9, S. 2072. Vgl. auch Vorles. Bd. 2, S. 159. 168.

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 116 f. Es heißt da weiter: „Sic, sic sunt nude in Deum refundanda, quia solus ipse potens, et solius nomen ejus sanctum est. Hic absolutam laudem Dei brevissimo expressit: qui potens est, i. e. qui solus facit et efficit omnia. — — qui operatur omnia in omnibus, sine quo nihil operatur, ergo illo solus potens.“

²⁾ E. N. Bd. 37, S. 434 f.: „Die Geschäfte der Hände Gottes, das sind die Frommen, die er gebiert und schafft aus Gnaden. Das geschieht ohn alle ihr Mitwirken, denn so sind und werden sie neue Creaturen in Christo. Die Werk aber sind das Thun und Leiden, das Gott durch sie also geschaffen wirket, da sind sie Mitwirker.“ Vgl. auch die oben S. 129, Num. 6 angef. St. Vorles. Bd. 2, S. 100.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 74. Vgl. Vorles. Bd. 1, S. 39.

⁴⁾ Walch Bd. 9, S. 2270. Vgl. Vorles. Bd. 2, S. 222.

⁵⁾ Walch Bd. 9, S. 2222.

⁶⁾ Vorles. Bd. 2, S. 326. Vgl. ebdaf. S. 335.

vollkommen, daß er in nichts mehr vollkommen zu werden brauchte. Niemals ist man ganz Geist, ganz neu, und deshalb bedarf der, der angefangen hat, immer mehr der Erleuchtung des Verstandes und der Entzündung des Willens, damit er fortschreitet.¹⁾ Wir sündigen immer, und deshalb müssen wir, die wir gerecht sind, immerfort gerecht werden. Alle Gerechtigkeit des gegenwärtigen Augenblicks ist Ungerechtigkeit hinsichtlich der im nächsten Augenblick hinzuzufügenden Gerechtigkeit.²⁾ Wir sind immer auf dem Wege und noch nicht am Ziel.³⁾ Das gegenwärtige Leben ist nicht Ruhe, sondern Bewegung, ist ein Gehen aus dieser Welt nach dem zukünftigen Leben, welches die ewige Ruhe ist. Hier befinden wir uns in einer beständigen Bewegung zwischen der Sünde und dem Guten als dem terminus a quo und dem terminus ad quem.⁴⁾ Vom Anfang der Heiligung bis zu ihrer Vollendung sind unendlich viele Stufen, und auf jeder dieser Stufen fließt Gott von seinen Gaben über.⁵⁾ Gewöhnlich unterscheidet Luther, wie es im Mittelalter geschah, von den Mystikern wie von den Scholastikern, zwischen den drei Stufen der Anfangenden, der Fortschreitenden und der Vollkommenen.⁶⁾ Man muß beständig in der Gnade fortschreiten, wenn man die empfangene Gnade nicht verlieren will.⁷⁾ Sobald jemand anfängt nicht besser werden zu wollen, sagt Luther mit Bernhard, hört er auf gut zu sein.⁸⁾ Anfangen ohne Fortschreiten ist Ab-

¹⁾ Ebdaj. S. 299. Vgl. Watsch Bd. 9, S. 2270.

²⁾ Vorlef. Bd. 2, S. 351: „Semper ergo peccamus, semper immundi sumus. — — quare, ut scil. dixi. semper sumus in motu, semper justificandi, qui justi sumus. Nam hinc venit, ut omnis justitia pro praesenti instanti sit peccatum ad eam, quae in sequenti quasimodo geniti addenda est, quia vere dicit B. Bern.: ubi incipis nolle fieri melior, desinis esse bonus, quia non est status in via Dei, ipsa mora peccatum est.“

³⁾ Ebdaj. S. 310: „cum simus semper in via et nondum in termino, semper ad ea, quae nondum habemus, velut mortuos, insipientes, errantes, malos esse et aestimare debemus, et ea ita petere. Nam et vere sic sumus. — — Quare semper gratia pro gratia quaerenda, transeundum de claritate in claritatem.“ Ebdaj. S. 319: „— semper medii sumus inter bonitatem, quam ex Deo habemus, et malitiam, quam ex nobis habemus, donec in futuro absorbeantur omnia mala et sit solus Deus omnia in omnibus.“

⁴⁾ Ebdaj. S. 352.

⁵⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 383. Vgl. opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 70.

⁶⁾ Vgl. z. B. Vorlef. Bd. 1, S. 403. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 75. 130. 162.

⁷⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 368.

⁸⁾ Ebdaj. S. 354 (oben Anm. 2). Vgl. ebdaj. Bd. 1, S. 39.

fallen.¹⁾ Darum, sage der Apostel, er glaube nicht, es schon ergriffen zu haben, sondern vergeßend, was hinter ihm sei, strecke er sich nach dem, was vor ihm sei. Wer meint, er habe bereits das Wissen, der weiß nicht, wie man wissen muß, und wer meint, er habe es bereits ergriffen, der weiß nicht, wie man es ergreifen muß.²⁾ Deshalb besteht die wahre Demuth, die mit Wahrheit sagen kann: begehrt hat meine Seele zu verlangen nach deinen Gerechtigkeiten zu aller Zeit, darin, daß man immer in dem Streben und in dem Verlangen fortzuschreiten bleiben will.³⁾ Das nothwendige stete Fortschreiten ist aber, wie Luther geltend macht, nichts anderes als ein immer neues Anfangen.⁴⁾ Wir müssen immer wieder in den Anfang zurückkehren und von neuem anfangen. Obwohl wir die Gerechtigkeit bereits empfangen haben und also gerecht sind, so sind wir doch auch immer wieder wie im Anfang solche, welche die Gerechtigkeit empfangen müssen. Daher müssen wir, wie wir stets die Gnade anerkennen, die wir empfangen haben, zugleich stets bitten, daß sich Gott unserer erbarme. Die Lage der Gerechten ist die, daß sie mehr und mehr nach der Gerechtigkeit hungern und dursten.⁵⁾ Luther sagt von der heiligen Seele, daß sie eine Sonne sei, die fortwährend im Aufgehen begriffen ist.⁶⁾ Wir bedürfen fortwährend lebendig gemacht zu werden.⁷⁾ Wir müssen fortwährend geboren werden. Denn unsere Geburt ist nicht eine in einem Moment sich vollendende, sondern wie in Gott der Sohn immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit geboren wird, so müssen auch wir immer geboren, erneuert, gezengt werden, wie in der Schrift von uns gesagt wird (1. Petr. 2, 2), daß wir wie die eben geborenen Kindlein sind.⁸⁾ Ist es aber so, bedürfen wir fortdauernd neuer Gaben der Gnade, um

1) Ebdaj. Bd. 2, S. 336: „vita spiritus, quam — dedit Christus et dat assidue omnibus proficientibus, non secundum meritum, sed secundum misericordiam, qua pepigit nobiscum foedus, ut daret nobis potentibus gratis et mendicantibus. Multo magis autem dat incipientibus. Et, ut saepe dictum est, proficere est nihil aliud nisi semper incipere et incipere sine proficere hoc ipsum est deficere, sicut patet in omni motu et actu totius creaturae.“ Vgl. opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 130.

2) Vorles. Bd. 1, S. 39. Bd. 2, S. 173.

3) Ebdaj. Bd. 2, S. 293.

4) Ebdaj. S. 336 (oben Anm. 1). Vgl. S. 328 f. 290.

5) Ebdaj. Bd. 1, S. 39. Vgl. opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 135.

6) Vorles. Bd. 2, S. 173.

7) Ebdaj. Bd. 2, S. 346.

8) Ebdaj. S. 355.

in dem neuen Leben beharren und fortschreiten zu können, müssen wir die Gerechtigkeit immer wieder von neuem empfangen, müssen wir immer wieder neugeboren werden und in den Anfang zurückkehren, so ist das neue Leben ein Leben aus dem Glauben, der durch sein Bitten die Gnade und ihre Gaben fortdauernd erlangt. Wir kennen bereits den Satz Luthers, daß das Leben eines heiligen Menschen mehr im Nehmen von Gott, als im Geben, mehr im Begehren, denn im Haben, mehr im fromm werden als im fromm sein besteht, „als St. Augustinus spricht, daß der Glaube erwirbet, was das Gesetz fordert“. ¹⁾ Auch von dem neuen Leben nach der Seite der subjectiven Heiligung gilt das Wort des Apostels, daß der Gerechte aus dem Glauben lebt.

Der wahre Glaube schließt nach Luther, wie wir sahen, die Neue, das Absterben von dem alten Menschen, als seine nothwendige innere Voraussetzung ein. Beide, Neue und Glaube, sind die unauflöslich verbundenen beiden Seiten der einen und selben Sache. Wie bei der Befehrung, so müssen daher beide durch das ganze Leben hindurch nothwendig zusammen sein. Wie das Leben der Wiedergeborenen ein Leben des Glaubens und der fortschreitenden Heiligung aus dem Glauben ist, so ist es ebenso auch ein Leben beständiger und immer fortschreitender, sich vertiefender Neue, ein Leben des fortdauernden Tödtens des alten Menschen. Hier auf Erden ist beides, die Barmherzigkeit und das Gericht, zusammen und zugleich, in der Hölle ist allein das letztere, im Himmel allein die erstere. Allerdings muß die Barmherzigkeit vorhergehen, damit man, wie man soll, auch das Gericht preisen kann. ²⁾ Aber mit der Barmherzigkeit muß auch das Gericht immer verbunden sein. Wir müssen immer zwischen den beiden, der Furcht vor der Gewalt Gottes und der Hoffnung auf seine Barmherzigkeit, stehen, zwischen ihnen als zwei Mühlsteinen zermahlen werden. ³⁾

Wie Luther jagt, daß das Leben des Gerechten ein Leben aus dem Glauben ist, so jagt er auch, daß ein rechtes Leben nur in einem Kreuzigen und Tödtens des alten Menschen besteht. ⁴⁾ Die erste Gnade ist ein „Anfassen zu waschen und zu reinigen.“ Aber mit diesem An-

¹⁾ E. A. Bd. 37, S. 429.

²⁾ Bortef. Bd. 2, S. 165.

³⁾ Ebdaß. Bd. 1, S. 244.

⁴⁾ E. A. Bd. 37, S. 352.

lange ist es nicht genug. „Nu ist's mit uns also, daß Adam aus muß und Christus eingehen, Adam zunichte werden, und Christus allein regieren und sein. Derhalben ist Waschens und Reinigens kein Ende in dieser Zeit.“¹⁾ Das Verlassen aller Dinge und der Glaube sind eins. In dem Grade, in welchem der Mensch wächst im Verlassen aller Dinge und seiner selbst, wächst er im Glauben. Beides steht stets in gleicher Wage.²⁾ Durch das Töden des alten Menschen wird das Leben des neuen Menschen gefördert. „Die zwei widernatürliche Ding müssen in uns sein, darumb, daß zween widernatürliche Menschen in uns sind, der alte und der neue. Der alte muß fürchten und verzagen und untergehen. Der neue muß hoffen und bestehen und erhebet werden, und diese beide in Einem Menschen, ja in einem Werke zugleich beisehen. Gleichwie ein Bildmacher, eben indem er wegnimmt und hauet, was am Holze zum Bilde nicht soll, in dem fordert er auch die Form des Bildes: also in der Furcht, die den alten Adam abhanet, wächst die Hoffnunge, die den neuen Menschen formet.“³⁾ Immer, solange wir auf Erden sind, müssen wir uns anklagen und richten, als Sünder bekennen.⁴⁾ Das muß nicht blos der Anfangende, sondern auch der Fortschreitende thun.⁵⁾ Das Fleisch muß immer mehr und mehr als böse erkannt werden, je klarer der Geist erkannt wird, weil, wer in der Liebe des Geistes fortschreitet, auch im Haß des Fleisches fortschreitet und in dem Fleische Schlechtes und Böses findet, das er vorher nicht fand.⁶⁾ Man darf in keinem Augenblick sich selbst gefallen, wenn man geschieht zur Gnade bleiben will.⁷⁾ Wie alles Unsere vom Bekenntniß

¹⁾ Ebdaß. S. 387 f. Vgl. S. 442.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 143: „Ideo difficillima res est crux et omnium relictio et fides. Crux enim est, quae hunc rerum affectum mortificat, ut omnia relinquat, sed fides mortificatum sustinet aliis rebus, quae non videt, nec experitur. Tantum ergo crescit fides et decrescit, quantum illo affectus crescit et decrescit. Sunt enim in mutua libra, tantum enim augentur invisibilia, quantum minuuntur visibilia, donec omnia relinquuntur, et haec est fides perfecta.“ Vgl. Borlef. Bd. 2, S. 184: „Quia ista quattuor semper sunt in mutuo excessu et in libra assidua. Tantum enim macer est spiritus, quantum pinguis est caro, et tantum pinguis spiritus, quantum macra est caro et contra.“

³⁾ E. N. Bd. 37, S. 423.

⁴⁾ Borlef. Bd. 1, S. 393: „semper se judicare, semper sibi irasci debet homo, ut pulchre exponit b. Aug.“ Ebdaß. S. 193. 195. Bd. 2, S. 220 f.

⁵⁾ Borlef. Bd. 2, S. 367.

⁶⁾ Ebdaß. Bd. 1, S. 316.

⁷⁾ Ebdaß. S. 303: „non est possibile, misericordiam Dei magnificare et

abhängt, so muß es auch im Bekenntniß enden, so daß man, wenn man meint fortgeschritten zu sein, das Bekenntniß nicht unterläßt, sondern um so viel größer macht, als man fortgeschritten ist, damit so das Bekenntniß das Erste und das Letzte sei, und man immer in den eigenen Augen nichts und häßlich sei, und zwar um so mehr, je größer und schöner und heiliger man ist.¹⁾ Immer muß man in der Reue stehen. Niemals darf dieselbe aufhören, denn selig sind die, welche trauern.²⁾ Die Werkgerechten wissen nicht, daß man durch beständiges Säußen die Gnade suchen und empfangen muß.³⁾ Sie wissen nicht, daß das Herz und der Wille deshalb noch nicht rein sind, wenn die Werke und die Sitten es sind.⁴⁾ Nichts ist so gefährlich als Sicherheit. Deshalb können Tugenden und gute Werke schädlich werden, wenn sie sicher machen. Luther sagt, denjenigen, welche noch nicht sich selber gestorben sind, würden Tugenden und gute Werke mehr schaden als Sünden; würde ihnen die Gerechtigkeit so, wie sie es wünschen, zu Theil, so würden sie satt und sicher werden und dadurch dieselbe sofort wieder verlieren. Es ist also für Solche besser, daß sie in Erkenntniß ihrer Sünden verlangen und dursten nach der Gerechtigkeit.⁵⁾ Gott hilft nicht so, daß er das Fallen nicht zuließe, der Mensch soll eben seine Schwachheit erkennen und nicht meinen, daß er durch seine eigenen Kräfte im Guten gestanden habe.⁶⁾ Während Gott zuläßt, daß die Häretiker, die Stolzen, vom Teufel unterstützt werden, so daß sie meinen die Hilfe des Heiligen Geistes zu erfahren, und sie so ihren Stolz nicht erkennen, sondern nur noch mehr in demselben verhärtet werden, zur Strafe für ihren Aberglauben und ihre erste Trennung, läßt er andererseits zu, daß die, welche in der Gemeinschaft der Kirche sind,

bonificare, nisi quis magnificet et malificet prius miserias suas vel eas tales agnoscat. — — Ideo omne studium nostrum id esse debet, magnificare et aggravare peccata nostra et sic semper magis ac magis accusare et assidue judicare, condemnare; quanto enim quis se profundius damnaverit et peccata sua magnificaverit, tanto aptior est ad misericordiam et gratiam Dei. Hoc est enim, quod Apostolus prohibuit, ut nobis placeamus ullo etiam puncto, sed maxime et in omnibus displiceamus ac sic cum Job vereri omnia opera nostra.⁴⁾

¹⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 152.

²⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 396. Bd. 2, S. 42. 126. 127.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 211.

⁴⁾ Ebdaj. S. 186 f.

⁵⁾ Ebdaj. S. 145.

⁶⁾ Vorlesj. Bd. 2, S. 136.

vom Teufel gehindert werden, damit sie immer in der Demuth und in der Erkenntniß ihrer Unvollkommenheit bleiben, und so beständig in Trauer und Reue sind und die Rechte Gottes anrufen.¹⁾ „Wenn eine Seele trostlos ist von allen Creaturen, auch von ihr selbst verlassen und verfolgt, also, daß sie nichts, denn bloß lauter Gottes Gnaden erwartet: das sind die Seligen, die da weinen, denn sie sollen getröstet werden.“²⁾ „Die Ehre ist ganz sein, hats alles zu sich genommen und all ausgelediget. Darumb, die mit ledig sein wollen, die sieht er nit an. aber die ledigen und armes Geistes sein, die in stetigem Durst seiner Gnaden und Gerechtigkeit von ihm bitten, die sieht er gnädig an, und sättiget sie mit ihm selbst, als er sagt: Israel, thu auf deinen Mund, und ich selbst will das erfüllen.“³⁾ Vollendet wird das Tödten des alten Menschen, welches durch das ganze Leben dauern soll, erst durch den Tod, und deshalb ist der Tod ein heilsames Ding allen denen, die an Christum glauben.⁴⁾ Als das Ziel des Heiligungsprocesses im Absterben von dem alten Menschen erscheint Luther daher das freiwillige Sterben.⁵⁾

Bemerkt mag noch werden, daß Luther das fortdauernde Tödten des alten Menschen, welches mit der Neue durch das ganze Leben des Gläubigen dauern soll, ausdrücklich von der äußerlichen Askese unterscheidet. Wiederholt spricht er sich dahin aus, daß das Absterben von den Creaturen nicht äußerlich zu verstehen sei.⁶⁾

Mit der Nothwendigkeit der fortdauernden Neue, des fortwährenden, immer tiefer sich vollziehenden Sterbens nach dem alten

¹⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 223.

²⁾ E. A. Bd. 37, S. 433.

³⁾ Ebdaj. S. 413. Vgl. auch S. 354 f. (oben S. 122, Anm. 2).

⁴⁾ Ebdaj. S. 391: „Denn Adam der muß sterben und verwejen; und das hebet an das bußfertige Leben, und vollbracht wird durch das Sterben. Darumb ist der Tod ein heilsam Ding allen denen, die an Christum glauben; denn er thut nicht anders, denn verwejet und zerpulvert alles, was aus Adam geboren ist, auf daß Christus alleine in uns sei.“ Vgl. opp. lat. Bd. 12, S. 124 f.

⁵⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 196: „Beatus igitur, qui hic in vita in istis exercitaverit, ut, cum hora venerit, libenter mori possit, et Christum mortuum in se transformare eique se conformare.“ Vgl. ebdaj. S. 167: „Tunc autem est perfecta (concupiscentiae extirpatione), quando homo summo taedio hujus vitae suspirat ad Deum et tandem desiderio Dei solvitur a corpore.“

⁶⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 198: „Igitur hoc relinquere intelligitur spiritualiter et affectu fieri intus coram Deo in abscondito“ u. f. w. Vgl. d. Folgende.

Menschen, ist die fortdauernde Nothwendigkeit der Strafen und des Kreuzes für den Christen gegeben. Wenn der Herr von sich sagt: ich tödte und mache lebendig, ich verwunde und heile, so bezieht sich dieses sein zwiefaches Werk, wie sein Lebendigmachen und Heilen so auch sein Tödten und Verwunden, nicht bloß auf einen einmaligen Act, den Act der Wiedergeburt, sondern geht durch das ganze Leben des Gerechten. Das „fremde“ Werk Gottes, „quod est crux Christi et mors Adae“, „passiones Christi et in Christo, crucifixio veteris hominis et mortificatio Adae“¹⁾, muß fortdauernd das „eigene“ Werk Gottes, das Werk der Lebendig- und Gerechtmachung aus dem Glauben, begleiten und demselben Raum machen. Auf das Kreuz des Christen, seine Nothwendigkeit und Bedeutung, kommt Luther immer wieder zurück. Die Lehre vom Kreuz in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von der Neue tritt neben der Lehre vom Glauben in die Mitte der Lehrgedanken Luthers.

Die Kirche, sagt Luther, kann ein Thränenthal genannt werden, weil in ihr eine Kelter und das Kreuz und die Trauer der Buße ist.²⁾ Die ganze Zeit, in welcher das auserwählte Volk Gottes in der Welt lebt, sind Tage der Trübsal und Anfechtung, während die Gottlosen gemeiniglich gute Tage haben.³⁾ Die Weisheit Christi lehrt das Kreuz des Fleisches zum Heil des Geistes.⁴⁾ Das Wort des Evangeliums ist das Wort vom Kreuze. Wir predigen nach dem Apostel nichts anderes als Christum den Gefreuzigten, nicht allein das Kreuz, das er selbst getragen hat, sondern auch das, welches wir tragen müssen.⁵⁾ Die, welche Christi sind, müssen immer im Gericht und in der Trübsal der Neue sein.⁶⁾ In diesem Leben haben die Heiligen nach dem Fleisch keine Ruhe, sondern nach dem Geist in einem reinen Gewissen.⁷⁾ Sie haben in der Welt alle Leiden und alles Kreuz und empfangen dafür nur die bloße Hoffnung dessen, was unbegreiflich ist.⁸⁾ „Christus Reich stehet

¹⁾ Ebdaf. S. 158.

²⁾ Vorles. Bd. 2, S. 49. Vgl. Walsch Bd. 9, S. 2089.

³⁾ Walsch Bd. 9, S. 2166. Vgl. S. 2178.

⁴⁾ Vorles. Bd. 2, S. 135.

⁵⁾ Ebdaf. S. 11. Vgl. S. 258: „Verbum crucis Christi et evangelium positum est, ut omnia ea damnet, quae sunt veteris hominis et destruat, et omnia erigat et salvet, quae sunt novi hominis, docens carnem judicare et crucifigere, et spiritum salvare et suscitare.“

⁶⁾ Vorles. Bd. 2, S. 127.

⁷⁾ Ebdaf. S. 237.

⁸⁾ Ebdaf. S. 113.

in einem Gericht also, daß er seine lieben Heiligen hie in dieser Zeit mannigfältig bricht, straft, demuthiget und martern läßt, daß sie nicht kräftig und stark sind auswendig, sondern inwendig.“¹⁾ Die Worte Ps. 96 (97), 2 (Gerechtigkeit und Gericht ist die Befestigung seines Stuhls) erklärt Luther: „Gerechtigkeit des Glaubens und Gericht, oder Tödtung des Fleisches, ist die Befestigung seines Stuhls oder seiner Kirche, daß derselben dasjenige nicht anstehet, was auf der Erde ist.“²⁾ Barmherzigkeit und Gericht sind die beiden Theile der Schrift, die wie ein gemischter Kelch den Seelen im Geist Frieden und Heil und alle geistlichen Güter und zugleich im Fleisch das Kreuz, das Gericht und die Leiden Christi zu trinken giebt.³⁾ Gemischt giebt das Evangelium Kreuz und Leben, Frieden und Krieg, und das ist in Wahrheit eine heilsame Mischung, so lange dieses Leben dauert. Eben das ist der Wille Gottes, daß wir die Güter des Geistes und die Uebel des Fleisches zugleich hinnehmen. Das Evangelium beugt das Fleisch nieder, nimmt ihm, was sein ist, und giebt dem Geiste und erhöht ihn.⁴⁾ Gott macht den Geist selig und das Fleisch verdammt er.⁵⁾ Christus, heißt es in der Glosse zu den Psalmen, wohnt durch den Geist in dem getödteten Fleisch.⁶⁾ Was, fragt Luther, thut das Evangelium anders, als daß es uns tödtet nach dem Fleisch und so Gott darbringt lebendig gemacht nach dem Geist?⁷⁾ Das Evangelium züchtigt uns nach dem Fleisch und schlägt uns in Güte; deshalb ist es denen hart, die fleischlich gesinnt sind, während es doch sehr süß ist, aber inwendig.⁸⁾ Gott hat es gefallen, durch die Thorheit des Kreuzes die Gläubigen zu retten, indem er sie bis zum Tode unter das Kreuz stellte.⁹⁾ Wie das Haupt

¹⁾ E. A. Bd. 37, S. 417.

²⁾ Walch Bd. 9, S. 2180 f. Vgl. zu derselben Psalmstelle, in der den angegebenen Worten die Worte „Nubes et caligo in circuitu ejus“ vorhergehen, Borlef. Bd. 2, S. 153. Vgl. auch Walch Bd. 9, S. 2120. 2193. 1704.

³⁾ Borlef. Bd. 1, S. 84.

⁴⁾ Ebdaj. S. 388.

⁵⁾ Walch Bd. 9, S. 1695. Vgl. S. 1584. 2171. 2287. 2362. 2384. Vgl. auch S. 2348 zu Ps. 118 (119), 7. Borlef. Bd. 1, S. 201: „caro crucifigitur, sed spiritus salvatur et liberatur.“

⁶⁾ Walch Bd. 9, S. 1679.

⁷⁾ Borlef. Bd. 1, S. 185 f.

⁸⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 239. — Vgl. auch Walch Bd. 9, S. 2370. 2023. 2514. 1595.

⁹⁾ Borlef. Bd. 2, S. 120 f. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 60: „cum Deus per

zuerst erniedrigt und danach erhöht ist, so ist auch die Kirche sofort den Verfolgungen hingegeben, damit sie erhoben werde.¹⁾ Wir müssen in Trübsalen und Leiden sein, weil wir unsere Güter noch nicht in re, sondern in Glaube und Hoffnung haben.²⁾ Das Kreuz ist in Wahrheit sehr heilsam. Im inwendigen Menschen wirkt Gott Ehre, Heil, Reichthum, Schönheit und unschätzbare Tugend, während er den äußern Menschen in Schmach, Schwachheit, Armut, Verachtung und Schmutz läßt.³⁾ Gott schickt den Heiligen Trübsal zu, „und macht es ihnen bitter, daß sie sich selbst bitter werden, und Gott ihnen folglich süß werden könne; es mag nun dies durch Verfolgungen von außen oder durch Beängstigungen von innen geschehen.“⁴⁾ Die Heimsuchung Gottes behütet den Geist.⁵⁾ Wir müssen stets in Trübsal sein, weil Gott stets angerufen werden soll.⁶⁾ Die Trübsal zwingt Gott anzurufen.⁷⁾ Ist sie gering, so rufen wir nicht mit großer Kraft zu Gott; ist sie aber groß, so richten wir uns mit allen Kräften nach oben mit unserm Gebet und unserm Verlangen.⁸⁾ In einer Predigt über die Perikope Matth. 8, 23 ff. führt Luther aus, daß es gut mit denen stehe, denen die Wogen ins Schiff eindringen, denn dadurch werden sie bewegt, die Hilfe Gottes zu suchen. So suche Christus in allem unserm Nutzen; auch indem er schlafe, nütze er uns, indem er uns verlasse, nehme er uns auf, indem er uns durch Stürme ängstigen lasse, fördere er uns. Denn durch das alles wirke er nicht, daß wir verderben, sondern daß wir uns zu ihm wenden und beständig mehr und mehr gerettet werden. Er wolle in uns das Verlangen nach ihm wecken, er wolle, daß wir ihn anrufen, damit er uns erhöere und rette; er wolle uns so dazu erziehen, daß wir Mißtrauen gegen uns selbst haben und uns auf ihn

humilitatem crucis et per confessionem peccati velit ad finem salutis adducere.“
Walch Bd. 9, S. 1746.

¹⁾ Vorles. Bd. 2, S. 203.

²⁾ Ebdaf. S. 176.

³⁾ Ebdaf. S. 120. Vgl. S. 91, 193.

⁴⁾ Walch Bd. 9, S. 1965.

⁵⁾ Vorles. Bd. 2, S. 18.

⁶⁾ Ebdaf. S. 126.

⁷⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 133. Vorles. Bd. 2, S. 126, S. 127: „extra tribulationem quicumque fuerit, nec exauditur, nec dilatatur, sed potius artatur — quae cum ita sint, quam bonum est semper in tribulatione esse semper lugere atque iterum semper invocare.“

⁸⁾ Vorles. Bd. 1, S. 232.

verlassen.¹⁾ In Trübsal und Leiden nehmen wir zu an Erkenntniß, an Kraft der Tugend, an Trost und Freudigkeit, an moralischen und intellectualen Tugenden.²⁾ Der Glaube, sagt Luther in einer Predigt, wird nicht durch Speculation erlangt, sondern per viam practicam, da Gott auf vielfache Weise den Rath der Menschen hindern und seinen Sinn brechen muß, bis er an sich und seinem Sinn verzweifelt, durch Erfahrung lernt, daß er sich nicht selber zu leiten vermag, und freiwillig seine Leitung Gott überläßt.³⁾ In Leiden lernt man erst, daß die Verheißungen des Evangeliums nicht das Fleisch, sondern den innern Menschen angehen.⁴⁾ Leiden, Kreuz und Verfolgung u. s. w. sind die Waffen, wodurch Gott uns rettet und richtet und von denjenigen scheidet, die anders gesinnt sind.⁵⁾ Durch Sanftmuth und

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 201: „Nam cui non dormit Christus, non perit; qui non perit, non clamat; qui non clamat, non exauditur; qui non exauditur, nihil accipit; qui nihil accipit, nihil habet; qui nihil habet, peribit. Unde sit, ut, qui non perit, vere pereat. et cui Dominus non dormit, vero nunquam ei vigilat. Igitur dormi, Domine Jesu, ut vigiles, et sine perire, ut salves nos.“ Luther fügt hinzu, daß die Noth, die uns dazu bringen soll, daß wir Gott anrufen, nicht bloß von außen kommt. Siehe uns von außen auch die ganze Welt in Ruhe, so wäre doch ein jeder sich selbst ein Meer groß und weit genug, voll Gewürm und Thieren, großen und kleinen, die in uns sind, „i. e. varia variaque desideria, curas et odia, timores, spes, dolores, gaudia vana!“ „Accedit hinc draco. i. e. tyrannis illa carnis, fomes concupiscentiae, lex membrorum. Quando ille furit in suo turbine, quis tutus, quis quietus?“ „Vide, quantis miseriis in nobis ipsis repleti sumus.“

²⁾ Vorles. Bd. I, S. 36 f.: „Est autem triplex dilatatio, quam Deus dat in tribulatione. Prima eruditionis, quia in tribulatione plurima discit, quae prius nesciebat, plurima per experientiam certius cognoscit, quae etiam speculative novit, et scripturam sanctam melius intelligit, quam sine tentatione. — — Secunda latitudo est virtutis quo ad memoriam, — — quia virtus in infirmitate perficitur, et palma pressa fortius surgit, et virtus constricta magis dilatatur. (Vgl. ebdaf.: „sicut b. Hilarius dicit in li. d. Trinitate: sicut palma surgit contra pondus premens.“) Sic charitas, fides, spes et omnes aliae dilatantur in persecutione. — — Tertia est latitudo consolationis et gaudii. — — Et sic patet, quod benedicta Trinitas triplicem dilatationem praestat suae imagini vivae, quae est homo. Intellectus enim dilatatur per eruditionem et intelligentiam, memoria vel substantia seu natura animae dilatatur per virtutem et robur gratiae, voluntas dilatatur per laetitiam et consolationem.“ Vgl. S. 58. S. 303.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 131: „Hic, hic o quantis plagis opus est, antequam homo ad hanc fidem perveniat.“

⁴⁾ Waldh Bd. 9, S. 2371.

⁵⁾ Vorles. Bd. I, S. 200.

Demuth findet man die Ruhe der Seele; aber zur Sanftmuth gelangt man nur durch das Kreuz.¹⁾ Wenn das Fleisch gekreuzigt, nicht in seinen Leidenschaften gelassen, sondern gezüchtigt wird, hat das Herz Frieden.²⁾ Eben dadurch, daß wir verwundet und getödtet werden, werden wir gerettet.³⁾ Trübsal und Leiden sind notwendig, da nach der Schrift (Hebr. 12) der, welcher außer der Trübsal ist, außer dem Stande und der Hoffnung des Heils ist.⁴⁾ Christus und die Christen müssen leiden und so zur Herrlichkeit eingehen.⁵⁾ Wie Christus sich für uns am Kreuz geopfert hat, so müssen auch wir in unserm Leiden, die unser Kreuz sind, geopfert werden.⁶⁾ Wer nicht mit Christus stirbt, steht auch nicht mit ihm auf.⁷⁾ Der, welcher bereits frei gemacht, gerettet und gerecht gemacht ist, muß noch zur Bewährung in den Kampf geschickt werden.⁸⁾ Und weil die Leiden uns zu unserm Heil dienen und zu demselben notwendig sind, so sind sie auch nicht Zeichen des Zorns Gottes gegen uns, sondern seiner Gnade. Prüfungen und Trübsale sind das Zeichen, daß man zur Herrlichkeit bereitet wird.⁹⁾ In den bösen Tagen verläßt Gott die Heiligen nicht, als ob er erzürnt sie verstoßen hätte; gerade dann am meisten nimmt er sie an.¹⁰⁾ Man soll nicht meinen, daß Krankheit oder irgend eine andere Trübsal mehr von dem Zorn, als von der Barmherzigkeit Gottes verhängt werde. Wie man nicht zweifelt, daß die Sonne in ihrer Klarheit verharrt, wenn

1) Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 176.

2) Vorles. Bd. 1, S. 395.

3) Ebdaj. S. 330. Vgl. S. 406.

4) Ebdaj. S. 232.

5) Ebdaj. S. 28. Vgl. Bd. 2, S. 126.

6) Ebdaj. Bd. 2, S. 44 f. „primum altare nostrum est Christus, ipse sacerdos et hostia et altare nostrum, super quem nos impositi offerimur Deo patri et in ipso omnia nostra sacrificia offerimus, et ipse in corpore suo nos obtulit Deo mortificatos carne, vivificatos autem spiritu. Si autem in corpore suo, ergo corpus ejus est altare nostrum, cum non possit offeritorium fieri nisi super altari. Crux autem ejus fuit altare ejus, in quo ipse fuit oblatum pro nobis, offerens nos in seipso. Alterum est crux Christi mystica, in qua omnes oportet offerri, quia, qui non accepit crucem suam et sequitur me, non est me dignus, sicut enim ipse in cruce oblatum est, ita et nos similiter in cruce offerri oportet.“ Vgl. S. 46. 52.

7) Ebdaj. Bd. 1, S. 307.

8) Ebdaj. Bd. 1, S. 328. Vgl. S. 35. 38.

9) Ebdaj. Bd. 1, S. 231. Vgl. S. 226.

10) Ebdaj. Bd. 2, S. 135.

der Himmel durch Wolken bedeckt wird, so soll man auch wissen, daß Gott, der die Güte und Barmherzigkeit selbst ist, nicht verändert wird, wenn er durch den Zorn oder die Trübsal verhüllt wird.¹⁾ Luther hebt hervor, daß es einen zwiefachen Zorn Gottes giebt, einen Zorn der Barmherzigkeit und einen Zorn der Strenge. Alsdann straft Gott im Zorn, wenn seine Züchtigung nur eine Strafe ist und nicht die Besserung oder den Nutzen zum Endzweck hat.²⁾ Wahrhaft zürnt der Herr, wenn er die Sünden über die Seele herrschen und das feindliche Fleisch den Geist niederwerfen und auf eine klägliche Art verwüsten läßt.³⁾ Nach dem Urtheil aller Frommen und nach dem Zeugniß der Erfahrung ist die größte Prüfung die, keine Prüfung zu haben; kein Unglück ist von allem Unglück das größte, und dann zürnt Gott am meisten, wenn er nicht zürnt.⁴⁾ Das Glück der Welt ist für den Gerechten nicht ein geringeres, sondern ein größeres Leiden als das Unglück, da dieses innern Trost wirkt, jenes denselben vertreibt.⁵⁾ Da die Leiden uns heilsam und nothwendig sind, so lobt der geistliche Mensch Gott auch wegen derselben, wegen der Gerichte, welche die Tödtung des Fleisches und des Leibes der Sünde sind. Wer die Ungerechtigkeit haßt und das Gesetz der Gerechtigkeit lieb hat, wird nicht blos geduldig die Gerichte Gottes tragen, sondern auch wegen derselben Lob sagen, weil er durch sie frei wird von der verabscheuenswerthen Ungerechtigkeit, und der alte Mensch mit seinen Thaten ausgezogen wird.⁶⁾ Freilich, nur der kann das Gericht preisen, der sich in seinen Leiden ergötzt; es ergötzt sich aber in seinen Leiden nur der, der zuvor Barmherzigkeit erlangt hat und sich vor allem in ihr ergötzt. Denn hat man die Güter, die man liebt, so ist es leicht, sich auch in Trübsalen zu freuen.⁷⁾ Der Glaube macht, daß die Leiden nützlich und die Unnehmlichkeiten schädlich werden.⁸⁾ Die das Kreuz fliehen, können nicht Gott anhangen. Sie kennen und

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 133 f.

²⁾ Walsch Bd. 9, S. 1522. Vgl. ebdaj. S. 1813. 1994. Vorlej. Bd. 2, S. 131. Bd. 1, S. 460. Bd. 1, S. 313 bezeichnet Luther die *ira furoris* oder *indignationis* als *mera ira sine mixtura misericordiae*.

³⁾ Vorlej. Bd. 2, S. 4.

⁴⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 292. 217. 395.

⁵⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 179.

⁶⁾ Ebdaj. S. 331.

⁷⁾ Ebdaj. S. 164.

⁸⁾ Ebdaj. S. 271.

suchen nur die Güter des Buchstabens und des Fleisches, die doch Gott zu kreuzigen befiehlt, nicht die ewigen Güter des Geistes.¹⁾ So nothwendig ist die Trübsal, daß wir sie, wenn sie fehlt, suchen müssen, nämlich in unserm Gewissen, in immerer Neue.²⁾ Die „Hochsinnigen und Großgeistlichen“, „die allerlei Weisheit und Gerechtigkeit haben, ahn die in dem Kreuze liegt“, sechten wider das Kreuz.³⁾

Die Trübsale, welche Gott den Heiligen zuschickt, sind nach Luther zwiefacher Art. Zu den äußern Leiden und Bedrängnissen kommen die innern im Gewissen hinzu. Zu Ps. 37 (38), 2 (und deine Hand drücket mich) sagt Luther: „Das ist, nicht allein dein zornige Wort und Drängen gehen mir tief zu Herzen, sondern auch dein zornige Werk sind stetig über mir und drücken mich. Das sein die zweierlei Leiden: auswendig die Werk, d. i. Verfolgung des Leibs, und inwendig Erschrecken der Seel von den Worten Gottis. Dann ein jeglich auswendig Leiden bringt mit sich ein inwendiges, darumb, daß wenn Gott auswendig angreift, so furchtet das Herz, den Zorn Gottis mit Sünden vordienet haben. Und also fallen dann die schwersten Spruch und Drenwort herzu, wann das äußerlich anfället.“⁴⁾ Auch dieses inwendige Leiden im Gewissen hört in den Heiligen nicht auf und darf in ihnen nicht aufhören, so lange noch die Sünde in ihnen ist. Niemand, der nicht ganz vollkommen ist, ist ohne die Furcht der Hölle und darf ohne sie sein.⁵⁾ So lange noch etwas im Affect bleibt, so lange sind wir unruhig. Das Gewissen klagt uns an und mahnt uns, der Richter spricht sein Urtheil und thut uns in den Bann, zuletzt droht er die äußerste Strafe und wir werden gepeinigt, bis wir alles aufgeben.⁶⁾

¹⁾ Ebdaß. S. 137.

²⁾ Ebdaß. S. 126. 129. Bd. 1, 307. 302 f.

³⁾ E. A. Bd. 37, S. 354. Vgl. S. 376.

⁴⁾ Ebdaß. S. 371. Vgl. Walch Bd. 9, S. 1965. Vorles. Bd. 2, S. 126. Bd. 1, S. 195: „Nota autem, si Deus justificandus est in sermonibus suis, quibus nos affirmat peccatores, utique etiam in operibus suis, quibus hoc idem asserit. Haec opera autem sunt flagella et cruce, quo eum super nos veniunt, Dei velut verbum sunt peccatum nostrum argumentis et contestantis.“ Ebdaß. S. 463.

⁵⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 73.

⁶⁾ Ebdaß. S. 143 f. Vgl. E. A. Bd. 37, S. 421 f.: „wer Gottes Gerichte nicht anseht, der furcht sich nicht; wer sich nicht furcht, der schreiet nicht; wer nicht schreiet, der findet keine Gnade. Darumb muß in ein rechten Menschen allzeit sein die Furcht sur dem Gerichte Gottes, des alten Menschen halben, dem Gott

Gott entzieht oft den Seinen seine Kraft und seinen Trost, kehrt sein Angesicht von ihnen ab, daß sie erschrecken über ihre Sünde und ihre Ohnmacht empfinden, und so immer verlangender nach der Gnade und immer empfänglicher und geschickter für dieselbe und ihre weiteren Mittheilungen werden. Da leuchtet, wie Luther sagt, der Heilige Geist schrecklich in die Seele, giebt ihr einen empfindlichen Blick des göttlichen Gerichts, daß sie sich demüthige und sich erkennen lerne, und in der großen Angst „eigenes Erkenntnißes“ zu Gott schreie.¹⁾ Denn „eine trostlose Seele, die nichts in sich findet, die ist Gotte das liebste Opfer, sonderlich wenn sie zu seiner Gnaden schreiet; denn Gott nichts lieberes höret, denn Geschrei und Durst nach seiner Barmherzigkeit.“ „Das macht der Verzug göttlicher Gnaden und Hülfe, daß die Seele jorget, sie sei verlassen und verdampt, so doch darumb sie also gespannt wird, daß sie mehr und gründlicher Gnade begehre, und also je vollkommlicher Gnade empfahe.“²⁾ Einem jeden Gerechten geschieht es, daß er bis

feind und wider ist, und neben derselben Furcht Hoffnunge zu der Gnaden für der Barmherzigkeit, die derselben Furcht gnnstig ist, umb des neuen Menschen willen, der dem alten auch feind ist, und also mit Gottes Gerichte stimmt. Also siehet Furcht und Hoffnunge mit einander. Und gleichwie das Gerichte Gottes wirkt die Furcht, also wirkt die Furcht das Geschrei, Geschrei aber erlanget die Gnade. Und dieweil der alt Mensch lebt, soll die Furcht, das ist, sein Kreuze und Tödtten, nicht aufhören, und das Gerichte Gottes nicht vergessen. Und wer ohn das Kreuze und ohn Gottes Urtheil lebet, der lebet nicht recht.“

¹⁾ E. N. Bd. 37, S. 361.

²⁾ Ebda. S. 436. Vgl. S. 348 (oben S. 111). Es heißt an der letzteren Stelle weiter: „Allen leidenden Menschen ist die Weile lang, und wiederum kurz den Fröhlichen, sonderlich aber und unmeßlich lang ist sie denen, die diesen inwendigen Schmerzen der Seelen haben, da von Gott verlassen und entzogen gesüht wird; als man wohl spricht, daß eine Stunde des Fegeneers bitterer sei, denn tausend Jahr zeitlicher leiblicher Pein. Also ist nicht größer Leid, denn empfindlich Leiden des Gewissens, daß do geschieht, wenn Gott entzaget, das ist, die Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit u. s. w. entzucht, und bleibet da nichts denn Sunde, Finsterniß, Ah und Wehe. Und dieß ist ein Tropfe oder Vorschmack der höllischen Pein und ewiges Verdammniß; darumb erjudet sie alle Webeine, Kraft, East, Marx, und was im Menschen ist.“ „Abkehren Gottis, das ist, inwendig entzagen, verlassen, davon das greulich Erschrecken, und gleich ein anhebende Verdammniß empfunden wird; als im 30. Psalm: du hast dein Antlitz von mir kehret, und ich bin erschrocken. Wiederkehren aber ist inwendiger Trost und Enthaltung in fröhlicher Hoffnung. Darumb spricht er: Erlöse meine Seel, als sprach er, sie ist versunken und verdamnet, zench oder reiß sie wieder heraus.“ „Denn dieß ist die tieffte und größte Krankheit der Seelen, darinne sie müßte ewiglich verderben, wenn sie also bleiben sollte.“ Vgl. Vorles. Bd. 2, S. 218 f.: „Aufert deinde faciem suam ab

zur Verzweiflung, bis zur Niederkahrt in die Hölle und bis zum Tode verlassen wird.¹⁾ Allein wenn Gott über die Gerechten Leiden, äußere und inwendige Leiden, verhängen muß, so mächtig er doch die Anfechtungen, so daß der Geprüfte nicht von denselben verschlungen wird.²⁾ Auch hört in den Zeiten der innern Anfechtung der Glaube nicht auf zu Gott zu schreien, wie sehr er auch von der Verzweiflung angefochten wird und in ihr zu versinken droht. In dem Verzweifeln, sagt Luther, müssen die Kinder Gottes noch hoffen.³⁾ In diesem Leben müssen fortdauernd Verzweiflung und Hoffnung in uns sein, weil der alte und der neue Mensch in uns sind.⁴⁾ Man ist der Erbarmung nicht würdig und nicht geschickt für sie, man kann auch die Bußgebete nicht würdig beten, so lange man das Gericht Gottes im Gewissen nicht empfindet, als wenn man schon in der Hölle brennte und verdammt wäre, und andererseits kann man nicht würdig Gott mit freudigem Herzen loben, wenn man nicht mit der Empfindung der Hoffnung so in den Himmel sich erheben kann, als ob man bereits thatsächlich in der Mitte der Engel und der Heiligen wäre.⁵⁾ Die wahrhaften Gerechten, sagt Luther, sind in großer Furcht vor der Hölle, weshalb man zu jagen pflege, diejenigen, welche lebend in die Hölle kommen, kommen beim Tode nicht in dieselbe.⁶⁾

Christi Person und Werk.

Die Gerechtigkeit des Glaubens, wie sie Luther erfaßt hat, ist identisch damit, daß Christus unsere Gerechtigkeit ist. Die Lehre von Christus und seinem Werke ist die Voraussetzung seiner Lehre von der

eis, scil. facit eos intelligere se esse filios irae et offendisse Deum et ideo aversum eum esse ab eis, et ita salubriter turbantur, et sic spiritum superbiae aufert eorum, et in pulverem humiliati revertuntur, quo facto jam apti sunt et capaces spiritus sancti. ideo emittit spiritum suum, et creantur et novantur in spiritu. — — spiritum aufert et deficiunt et humiliantur anxii nimis in ariditate et desperatione spiritus, ideo rursus emittit spiritum suum et recreantur et renovantur.“

¹⁾ Vorles. Bd. 2, S. 116.

²⁾ Vorles. Bd. 2, S. 136.

³⁾ E. N. Bd. 37, S. 423.

⁴⁾ Ebdaß.

⁵⁾ Vorles. Bd. 1, S. 309.

⁶⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 72.

Glaubensgerechtigkeit, in welcher dieselbe ganz und gar ruht. Christus als der, der unsrer Gerechtigkeit und unser Heil ist, ist für Luther der „Mittelpunkt von Allem“. ¹⁾ Wie sehr Christus für Luther das Centrum von Allem ist, zeigt sich auch darin, daß fast alle Psalmen auf Christus bezogen und aus diesem Gesichtspunkte gedeutet werden. Der Character der Lehre Luthers ist durchaus durch den Begriff von Christus, wie er für Luthers Glauben feststand, bedingt und bestimmt.

Die Gottheit Christi wird in ihrer ganzen Plerophorie erfaßt und geltend gemacht. Christus ist der wahre, einzige und einzige Gott. In ihm finden und haben wir Gott selbst. ²⁾ Er ist der hochgelobte Gott über alles ³⁾, der wahre Gott, der sich in unser Fleisch gekleidet hat. ⁴⁾ Jesus ist Gott; er hat uns sowohl in der ersten, wie in der andern und neuen Schöpfung gemacht. ⁵⁾ Der gebenedeiete Mensch Jesus Christus ist der heilige hohe Tempel Gottes, „in dem der ewige Gott leibhaftig ganzlich wohnet.“ ⁶⁾ Der Sohn ist die Hand und Macht Gottes; durch ihn hat Gott alle Dinge erschaffen; er selbst aber ist nicht geschaffen, sondern von Ewigkeit her. Daß er die Hand und das Wort Gottes heißt, schließet in sich, daß er nicht geschaffen, sondern von Ewigkeit her ist. ⁷⁾ Jesus Christus ist in seiner angenommenen menschlichen Natur mit einer Gott allein gebührenden Anbetung oder cultu *λατρειας* anzubeten. Obwohl er erst nach so langer Zeit im Fleisch geoffenbaret worden, ist er doch nicht ein neuer Gott, sondern eben derselbe, dessen Priester Moses und Aaron gewesen sind. ⁸⁾ „Er ist derjenige, der die, so ihn ehemals anriefen, erhört hat; er ist es, der ehemals aus der Wolkenhäule geredet hat: er ist es endlich, durch welchen alles vollbracht worden, was wir vor Alters jemals

¹⁾ Walch Bd. 9, S. 1843: „Christus aber ist erhöht und hat alles zu sich gezogen, und er ist der Mittelpunkt von allem: wann man diesen hat, so hat man alles in seinem Umfang, und durch das Werk wird alles in allen erfüllt.“

²⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 5. Vgl. Walch Bd. 9, S. 1813. 1984.

³⁾ Walch Bd. 9, S. 2212.

⁴⁾ Ebdaß. S. 1640. Vgl. Vorles. Bd. 2, S. 25: „*intentio ps. est, Christum describere ut Deum magnificandum et manifestandum.*“

⁵⁾ Walch Bd. 9, S. 2198.

⁶⁾ E. N. Bd. 37, S. 414.

⁷⁾ Walch Bd. 9, S. 2408. Vgl. Vorles. Bd. 1, S. 373 f.: „*dextera Dei est filius Dei. — — secundum divinitatem est in sinu patris, sed secundum humanitatem in sinu matris, sed sinus patris est divinitas, et sinus matris caro.*“

⁸⁾ Walch Bd. 9, S. 2194.

geschehen ist.“ „Die Wolken- und Feueräule war ein Vorbild der menschlichen Natur Christi. Denn gleichwie er damals aus dieser Wolken- und Feueräule mit ihren Vätern redete; so hat er hernach in seiner menschlichen Natur mit ihren Nachkommen persönlich geredet, und nun thut er es geistlicher Weise im Glauben, durch das Evangelium. Darinne ist seine Gerechtigkeit offenbar, in welcher er uns durch die Wüste dieses Lebens leitet und führet zum künftigen Leben. Davon heißt es 2. Petr. 1, 9: Wir haben ein festes prophetisches Wort, und ihr thut wohl, daß ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheint in einem dunkeln Orte.“¹⁾ Alles, sagt Luther in einer Predigt, ist dem Sohne vom Vater übergeben, und niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will. Eine Offenbarung ist die Offenbarung des Vaters und des Sohnes, und es ist Einer, der sich darin offenbart (*una revelatio, unus revelator*). In Christus hat Gott der Vater alle seine Weisheit, Tugenden und Gerechtigkeit gelegt, damit es alles unser würde. Die Gerechtigkeit des Sohnes ist die Gerechtigkeit des Vaters selbst, da die Gerechtigkeit des Vaters und des Sohnes dieselbe ist, dasselbe uns geschenkte Leben, dieselbe uns geschenkte Kraft (*quia eadem est justitia Patris et Filii, eadem vita, virtus nobis donata*).²⁾ Christus mußte Gott sein, um uns vor Gott gerecht machen zu können. „Der muß ohne Zweifel Gott sein, welcher die Macht hat, daß er gerecht machen kann vor Gott. Denn er vergiebt seine Ehre an keinen andern. Die Gerechtigkeit aber und das Gericht kommt nur Gott zu; folglich muß das kein andrer sein, dem die Gerechtigkeit gegeben wird, oder solche verdienstliche Frömmigkeit, damit er gerecht machen kann. Wie es bei dem Johanne (5, 26) heißt: Der Vater machet lebendig, welche er will, also auch der Sohn macht gleichermaßen lebendig, welche er will.“³⁾

Der Sohn Gottes, der als das Wort Gottes von Ewigkeit her gewesen ist, ist Fleisch geworden, damit er unser Erlöser werden konnte.⁴⁾

¹⁾ Ebdaj. S. 2196. Vgl. S. 2240, wo gesagt wird, „daß es noch eben derselbe Gott im neuen Bunde sei, der unter dem alten Bunde geherrscht und regieret, ob er wohl in angenommener menschlicher Gestalt in der Welt geoffenbaret worden. Es ist eben derselbe, der große Wunder gethan an Abraham, und an allen andern Patriarchen.“

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 174.

³⁾ Walth Bd. 9, S. 1984.

⁴⁾ Ebdaj. S. 2408.

Durch die Menschwerdung ist er unser Gott und Immanuel geworden.¹⁾ Durch die Menschwerdung ist er zu einem König gemacht und gekrönt worden. Ps. 2, 6.²⁾ Nach seiner menschlichen Natur ist er der Fels, auf welchem seine Gemeinde erbauet ist.³⁾ Dabei macht Luther übrigens geltend, daß die Gottheit Christi unter seiner Menschheit verborgen gewesen sei, so daß sie nur vom Glauben erfaßt werden konnte, vom Unglauben dagegen nicht gesehen wurde.⁴⁾ Mit der vollen Wahrheit der göttlichen Natur wird die volle Wahrheit der menschlichen Natur festgehalten. Christus, obwohl er allezeit der erleuchtetste gewesen ist, war doch zugleich auch der allerbestürzteste, weil bei ihm zugleich die höchste Freude und der höchste Schmerz gewesen ist.⁵⁾ Luther, der in Ps. 6 ein Gebet Christi sieht, welches er als der Mittler zwischen Gott dem Vater und den Menschen bei seinem Leiden und seiner Aufopferung für die Sünden der Menschen gethan hat, sagt, es sei diesem Psalm zu glauben, daß der Herr nicht bloß am Grabe des Lazarus, sondern sehr oft geweint habe, besonders des Nachts, denn der, welcher sage: Selig sind die, welche trauern, werde vor allen und am meisten getrauert haben. Auch Mathe. 1, 2: Er hat geweint bei der Nacht und die Thränen waren auf seinen Backen, wird auf Christus bezogen.⁶⁾ Freilich die Schmerzen wurden über Christus nur mächtig, weil er keine Kraft, womit er ihnen widerstehen konnte, zurückzog.⁷⁾ Bei der Auslegung des 116. Psalms, den er von Christus versteht, kommt er gegenüber den Worten V. 10 „credidi propter quod locutus sum“ auf die Frage, ob Christo Glauben zugeschrieben werden dürfe. Er hebt zunächst hervor, daß dieselbe verneint werde, weil er zugleich die Einsicht in alles bejessen und alles begriffen habe. Aber er fügt dann hinzu, wie Christus Hoffnung gehabt habe, so sei ihm doch auch Glaube zugekommen. Ohne Zweifel habe er die Verklärung seines Leibes gehofft,

¹⁾ Ebdaj. S. 1941. 2533 f.

²⁾ Ebdaj. S. 1800 f.

³⁾ Ebdaj. S. 1949.

⁴⁾ Vorles. Bd. 1, S. 373 f. Vgl. S. 420, wo von den Werken Christi im Leiden und Sterben gesagt wird, sie seien verborgen gewesen, damit sie auf keine andere Weise als durch den Glauben erkannt würden. „Velavit enim ea opera sub infirmitate passionis, ut deitatem sub humanitate, ut fide quoque velaret rationem et stultam faceret sapientiam mundi.“

⁵⁾ Walch Bd. 9, S. 1773.

⁶⁾ Ebdaj. S. 1525.

⁷⁾ Vorles. Bd. 1, S. 87.

die er doch noch nicht in der Gegenwart gesehen habe, und also habe er sie auch geglaubt.¹⁾

Was das Werk Christi betrifft, so wissen wir schon, daß Luther in Christo den rechten Lehrer, den Interpreten des Gesetzes sieht, welcher das geistliche Verständniß desselben offenbart hat. Unser Lehrer ist Christus auch, insofern er selbst unser Muster ist, dem wir nachfolgen, dem wir gleichgestaltet werden sollen.²⁾ Auch der Tod Christi ist uns zum Exempel gegeben. Das Leiden und der Tod Christi bedeuten den Tod des alten Menschen und des ganzen Adam.³⁾ Christus ist uns, wie der Apostel sagt, zum Exempel und zum Urheber der Hoffnung gegeben; er soll uns zum Exempel und zugleich zur Hilfe, zur Gnadenhilfe sein, wodurch wir vermögen seinem Exempel zu folgen.⁴⁾ Auf das Verlöbnißswerk fällt das Hauptgewicht. „Alle Schrift und Wort Gottes weisen auf Christus Leiden, als er selbst bezeuget Lucae ultimo, daß die Geschrift nichts anderes innehält, denn verheißene Gnade und Ablass der Sünde durch das Leiden Christi.“ In dem Briefe an Spenlein fordert Luther, daß man Christus und zwar den gekreuzigten lerne, und er fragt, wozu Christus gestorben wäre, wenn man durch die eigenen Mühen und Kämpfe zur Ruhe des Gewissens gelangen müßte. Christus hat sich für uns aufgeopfert im Fleisch an seinem Kreuz.⁵⁾ Den 38. Psalm faßt Luther als das Klagegeschrei unsers Mittlers, da er wegen unserer Sünden im Leiden begriffen war. Weil nach dem Apostel Christus für uns zum Fluch, Gal. 3, und zur Sünde, 1. Cor. 5, gemacht sei, und er nach Jes. 53 unsere Sünde getragen habe, sei dieser Psalm in der Person desselben gesprochen. In demselben bekenne er Gott dem Vater für uns unsere Sünden und bitte um seine Befreiung, d. h. um unsere Befreiung durch ihn und in ihm.⁶⁾ Christus hat die ganze Welt durch sein Leiden

¹⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 267 f.

²⁾ Vgl. 3. B. opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 148.

³⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 124. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 144.

⁴⁾ Walth Bd. 9, S. 2178.

⁵⁾ Ebdaj. S. 1750. Vgl. auch die folgenden Seiten. Riehm a. a. O., S. 13. Luther fügt hinzu: „Sicut enim baptismum nobis consecravit et pro nobis seu in persona nostra baptisari voluit, ita et confiteri pro nobis etc. Et secundum Augustinum Christus et ecclesia sunt una caro, sicut sponsus et

erlöst, „indem die Strafe auf ihm gelegen, auf daß wir Friede haben möchten.“¹⁾ Ihm sind die Strafen, die er nicht verdient hat, um des menschlichen Geschlechts willen aufgelegt.²⁾ Er hat für die Missethaten und die Sünden der Seinigen gelitten.³⁾ Durch das Blutvergießen und den Tod seines Sohnes hat Gott die Sünde und den ewigen Tod zerrissen, welchem wir unterworfen waren.⁴⁾ Christus hat den Teufel umgebracht, die alte Schlange zerstört.⁵⁾

Luther sieht jedoch Christi stellvertretende Gerechtigkeit, die „merita Christi“, nicht bloß in dem leidenden Gehorsam, sondern neben dem Tode als stellvertretendem Straßleiden faßt er auch hin und wieder die stellvertretende Bedeutung des thnenden Gehorsams ins Auge. Es liegt das schon darin, wenn von den Verdiensten Christi im Plural gesprochen wird. Es kommt jedoch auch wiederholt ausdrücklich zur Aussage. Von dem gläubigen Volke Christi wird gesagt, daß es im Geiße die Früchte der Werke und Verdienste Christi genießen werde, „die sowohl durch Thun als durch Leiden gewirkt werden.“⁶⁾ Luther spricht, freilich im engsten Anschluß an die Lehre der mittelalterlichen Kirche, von allen Werken und Verdiensten Christi (omnia opera et merita Christi) und davon, daß Christus durch seine Werke unsere Sünden hinweggenommen und Gnade verdient habe.⁷⁾ Christus,

sponsa. Quid mirum, si sit una lingua, eadem verba, tamquam unius carnis, corporis, scil. et capitis.“

¹⁾ Walsch Bd. 9, S. 1523.

²⁾ Ebdaj. S. 2115. Uebrigens spricht sich Luther zu Ps. 17 (18) Vorles. Bd. 1, S. 88 f. dahin aus, daß Christus zwar die Schmerzen des Todes und des „infernus“ gelitten habe, aber nicht die Strafen und Schmerzen der Verdammten, da ihm die Verzweiflung fremd geblieben sei, er vielmehr immer gehofft habe. Vorles. Bd. 2, S. 74 sagt Luther, daß Christus zwar nach dem Tode, wie dem Leibe nach ins Grab, so der Seele nach in die Unterwelt (infernus) gekommen sei, daß er aber nicht glaube, Christus sei irgendwie in dem Aufenthaltsorte der Verdammten gewesen.

³⁾ Walsch Bd. 9, S. 1628. Vgl. S. 1681. 1698. 1757. 1862 und viele a. St. Vorles. Bd. 2, S. 1: „Recordare, Domine Ihesu Christe, mortis et sanguinis tui pro me effusi.“

⁴⁾ Walsch Bd. 9, S. 2333.

⁵⁾ Ebdaj. S. 1626 ff.

⁶⁾ Ebdaj. S. 2437.

⁷⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 169. Man beachte den Zusammenhang mit der Lehre der mittelalterlichen Kirche von den überflüssigen verdienstlichen guten Werken, durch welche die Strafen für einzelne, bestimmte Sünden ersetzt werden.

sagt Luther, hat für uns gelebt und ist unser Verdienst, wenn wir an ihn glauben.¹⁾

Das stellvertretende Werk Christi, sein Verdienst, wird auch unter dem Gesichtspunkte der stellvertretenden Erfüllung des Gesetzes zusammengefaßt. Das Amt des Evangeliums ist es, zu verkündigen, daß das Gesetz durch Christus erfüllt ist, so daß man ihm, der das Gesetz erfüllt hat, nur durch den Glauben anzuhängen und gleichgestaltet zu werden braucht, da Christus unsere Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung ist.²⁾

Der Lohn für Christi bitteres Leiden ist die Verklärung seines Leibes und die Verherrlichung seines Namens durch die ganze Welt. „Denn mit der Auferstehung Jesu Christi ist die Offenbarung des Evangelii recht angegangen und das Loben seines Namens.“³⁾ Erst durch die Auferstehung, durch welche der Vater offenbart hat, daß derselbige Mensch, welcher gelitten hat, der wahre Gott sei⁴⁾, können die Gläubigen im Geiſt lebendig werden.⁵⁾ Durch die Auferstehung ist die Kraft Christi offenbar geworden, die er verborgen hatte.⁶⁾ Als der Erhöhte führt Christus sein Heilandswerk in der Kraft Gottes fort. Von Anfang an steht Christus vor Luthers Glaubensauge als der zur Rechten Gottes erhöhte, der als Herr und Gott in seiner Kirche waltet, seine Gaben austheilt und regiert. Christus aber, heißt es in der Glossen zu den Psalmen, „ist erhöht und hat alles zu sich gezogen, und er ist das Centrum von allem; mit ihm hat man alles im Umkreis (quo habito omnia habentur in circumferentia), und er selbst hat alles in allem erfüllt.“⁷⁾ Wäre Christus nicht erhöht worden, so wäre der Heilige Geist nicht gekommen, durch dessen Sendung das Evangelium erklärt werde, der Glaube sich erhebe, und alle Auserwählten selig würden.⁸⁾ Christus, der sich ehemals für uns dahin-

¹⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 58.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 148.

³⁾ Walch Bd. 9, S. 2503.

⁴⁾ Ebdaj. S. 1506.

⁵⁾ Ebdaj. S. 2113. 2134.

⁶⁾ Ebdaj. S. 1721. S. 1858: „Christus hat in großer Schwachheit für uns gelitten, und hat dabei gewollt, daß seine Feinde tapfer und stark wären, denn sonst würden sie nicht allein schwach gewesen sein, sondern auch ganz und gar nichts gegen ihn haben ausrichten können.“

⁷⁾ Kiehm a. a. D. S. 17. Walch Bd. 9, S. 1843.

⁸⁾ Ebdaj. S. 2285. Vgl. S. 2503.

gegeben hat, bittet nun für uns im Himmel.¹⁾ Indem Luther Bf. 103 (104), in welchem Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer gepriesen wird, auf Christus bezieht, versteht er die Worte: Er breitet den Himmel aus, von Christus, der seine Kirche, die sein „geistlicher Himmel“ ist, auf der ganzen Erde und unter allen Völkern durch den Dienst der Menschen ausbreitet. B. 3 übersetzt er: „Du bedeckst mit Wassern das oberste derselben“, und deutet allegorisch diese Worte von Christus, welcher reichlich hergibt, was zur Bedeckung gehöre, die Gaben des Geistes, der Weisheit und himmlischen Tugenden. Die Worte: „Du wandelst auf den Fittichen der Winde“, sollen bedeuten, daß Christus als ein großer Herr und Regierer auf und über denen wandelt, die es als geistliche Menschen in der Beschauung himmlischer Dinge schon weit gebracht haben.²⁾ Der Herr regiert nun als ein König und Richter alles Fleisches; er sitzt über den Cherubim und ist ein allgemeiner König.³⁾ Christus herrscht in seiner Kirche.⁴⁾ Die Kraft Christi ist in der ganzen Welt ausgebreitet worden.⁵⁾ Er regiert nicht, wie die Juden von dem Messias hofften, in den irdischen und untersten Gütern⁶⁾, aber er regiert und ist „ein Fürst über mich, meines geistlichen Lebens“. ⁷⁾ Er ist die Rechte Gottes.⁸⁾ Er ist die Quelle alles Lebens, das Licht vom Licht, in dem wir den Vater sehen.⁹⁾ Er wohnt in den Gliedern seines geistlichen Leibes¹⁰⁾, er ist in seiner Kirche, d. i. unter ihnen oder in ihren Herzen.“¹¹⁾ Er ist das geistliche Brod des Lebens, das lebendige Brod.¹²⁾ Christus ist die „Sonne der

¹⁾ Ebdaj. S. 2091.

²⁾ Ebdaj. S. 2226.

³⁾ Ebdaj. S. 2190 ff.

⁴⁾ Ebdaj. S. 1905.

⁵⁾ Ebdaj. S. 1931.

⁶⁾ Ebdaj. S. 1729 f.

⁷⁾ Ebdaj. S. 1662 f.

⁸⁾ Vorles. Bd. 2, S. 99. Vgl. Walch Bd. 9, S. 2002.

⁹⁾ Ebdaj. S. 1732.

¹⁰⁾ Ebdaj. S. 2097.

¹¹⁾ Ebdaj. S. 1811.

¹²⁾ Ebdaj. S. 2207. E. N. Bd. 21, S. 203: „Das Brod, das Wort und die Speis ist niemand, denn Jesus Christus, unser Herr selbst, wie er sagt Joh. 6 (35. 51). Ich bin das lebendig Brod, das vom Himmel herabgestiegen ist, daß es die Welt lebendig macht. Darumb laß sich niemand mit Worten oder Schein irr machen. Alle Predig und Lehre, die uns nit bringen und fürbilden Jesum Christum, die seind nit das täglich Brod und Nahrung unser Seelen; sie mügen

Gerechtigkeit, d. i. das Evangelium und der Glaube, die von der Sonne Jesu Christo kommen.“¹⁾ Er ist die Sonne, durch welche die Seele durch den Glauben erleuchtet wird; er ist die Sonne im Himmel und in den Heiligen, die er hell erleuchtet.²⁾ Er ist der Allerhöchste und erhaben über alle Andern, weil er gerecht macht und verdammt, Gericht und Gerechtigkeit anstheilet.³⁾ Das Werk der Rechtmachung durch Gericht und Barmherzigkeit ist das Werk Christi in der Kirche, dessen Mund das Evangelium, dessen beide Lippen das alte und neue Testament sind.⁴⁾

Wir dürfen es nicht unterlassen, auf den eigenthümlichen Versuch einer speculativen Erklärung der Trinität hinzuweisen, welcher in der Weihnachtspredigt des Jahrs 1515⁵⁾ vorliegt, obwohl derselbe für die Entwicklung der Lehre Luthers keine Bedeutung gehabt hat.

In der bezeichneten Predigt stellt Luther auf Grund von Joh. 1, 1 zunächst den Inhalt des kirchlichen Trinitätsdogmas fest, nämlich die Wesenseinheit des Sohnes und des Vaters in Gott und zugleich den persönlichen Unterschied zwischen beiden. Der Sohn, Christus, das ewige Wort, das vor der Welt war, muß, da vor der Welt nur Gott war, Gott, Gott selbst, sein; aber, da es bei Gott war, so muß es verschieden von Gott sein. Dieses ewige Wort ist das innere Wort Gottes, der Rath, die Weisheit, die Wahrheit, das Urtheil, der Gedanke Gottes, weshalb Christus auch die Weisheit und die Wahrheit Gottes genannt wird. Als das innere Wort Gottes, welches Gott selbst bei sich redet und in seinem Herzen spricht, bleibt es in Gott, kann es nicht nach außen und außer Gott ausgegossen werden (*effundi foras et extra Deum*).⁶⁾ Nach außen gesendet wird dies Wort nicht anders als geeint mit dem Fleisch oder der Menschheit,

auch mit helfen in einer Nothdurft oder Ansechtung.“ Vorles. Bd. 1, S. 376: „qui pascuntur Christo pane suo vivo.“

¹⁾ Walch Bd. 9, S. 2417.

²⁾ Vorl. Bd. 2, S. 11.

³⁾ Walch Bd. 9, S. 2193.

⁴⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 97.

⁵⁾ Ebdaj. S. 41 ff.

⁶⁾ In Gott — das ist die Meinung — ist das Wort, der ewige Sohn, in der Weise des absoluten göttlichen Seins, und so kann er nicht außerhalb Gottes unter den Menschen wohnen und offenbar sein, erscheinen.

welche gleichsam das sichtbare Wort oder das Werk Gottes ist, worin Gott zeigt, was Christus meint und denkt. In der Zukunft aber hoffen wir in das Wort selbst hineinzuschauen, dann, wenn er nicht sein Wort ausgegossen haben wird, sondern uns in sein Herz einführt, daß wir die Güter Gottes im Lande der Lebendigen schauen, indem wir die reine Wahrheit und Weisheit sehen werden. Bis dahin zeigt er Hände und Füße, auch Augen und Ohren und Seite.

In dem zweiten Corollar unternimmt Luther dann, die Trinität speculativ zu erklären. Das Hervorgehen (processio) des Wortes aus dem Vater bei bleibender Einheit des Wesens soll dargelegt, und es soll so erklärt werden, wie durch den Unterschied der Personen, in denen Gott sein ewiges Leben hat, die Einheit des Wesens Gottes nicht aufgehoben wird. Luther stützt die von ihm aufgestellte Trinitätstheorie auf die Sätze des Aristoteles von der im Sein der Dinge liegenden Bewegung, von welchen er meint, daß Aristoteles sie anderswoher gestohlen habe. In allen Creaturen, sagt Luther, finde sich etwas dem Wort Ähnliches, welches gemäß der Stufe des Seins, der dieselben angehören, wenn auch in unvollkommenerer Weise dasselbe darstelle wie das Wort der vernünftigen Creatur: in den sinnlichen Wesen die sinnliche Empfindung, in den belebten Wesen — die Pflanzen sind gemeint — das Leben, in den leblosen Wesen die Bewegung. Dadurch — also durch die ihm einwohnende, der Stufe seines Seins entsprechende Bewegung — wachse ein jedes Wesen oder werde es vermehrt, damit es zu seiner Vollendung komme. Das Wort ist Denken und so eine gewisse intellectuale Empfindung und intellectuales Leben und intellectuale Bewegung. Die Vernunft bringt, indem sie sich bewegt und mit sich spricht, inwendig das Wort hervor. So geht sie gleichsam ans sich selbst hervor, bringt sie sich selbst hervor, so daß sie nun — im Wort — etwas ist, was sie früher nicht war, ohne doch sich selbst zu verlassen; sie vervielfältigt sich und bleibt doch dieselbe. So ist es nun auch in unaussprechlicher Weise in Gott, bei dem nach Aristoteles die Bewegung sein Sein selbst ist. Indem er sich denkt, spricht, empfindet, fühlt, sich ergießt und handelt und durch eine gewisse „intelligibele“ oder vielmehr „überintelligibele“ Bewegung (intelligibili, imo superintelligibili quodam motu) sich bewegt, bleibt er derselbe und vervielfältigt er sich doch. Allein durch diese unaussprechliche Bewegung kommt der Sohn von Gott her, so daß der Sohn Gottes das Wesen Gottes selbst und das

göttliche Wesen das Wort selbst ist, das Wesen also weder zeugt noch gezeugt wird. Sehr gut sage daher Augustin, Vernunft, Gedächtniß, Wille, oder Vernunft, Begriff, Liebe seien ein Leben und drei Leben. Ebenso lasse sich hinsichtlich eines leblosen Dinges sagen, Ding, Bewegung, Ruhe sei eins und drei. Aus dem Sein des Dinges, sofern es beweglich ist, also aus seiner Beweglichkeit fließe die Bewegung, und aus beiden, Bewegung und Beweglichkeit, entstehe die Ruhe und das Ende der Bewegung. Denn dasselbe Ding bewege sich hinsichtlich dessen, was es erstrebt, und ruhe hinsichtlich dessen, was es erreicht hat, und so sei es immer zugleich in Bewegung und Ruhe, im Anheben und Aufhören, im Anfange und am Ende. So sei es auch bei Gott der Fall. Gott sei immer in Bewegung und in Ruhe. Im Sich-bewegen Gottes gehe der Sohn aus, im Ruhem der Heilige Geist. Der Heilige Geist sei das Ende des Ausflusses Gottes oder vielmehr, indem immer aus dem Vater die Bewegung, d. i. der Sohn, fließe, gehe immer aus Beiden die Ruhe hervor, in der sowohl das Bewegliche wie die Bewegung ihr Ende haben.

Das ist die Trinitätstheorie der Weihnachtspredigt von 1515, auf welche Luther, dessen Theologie andere Aufgaben zu lösen hatte, später nicht wieder zurückgekommen ist.¹⁾

¹⁾ Erinnert die Ausführung Luthers auch in einigen Punkten an den Einfluß der deutschen Mystik, so stellt sie sich doch ihrem wesentlichen Inhalte nach durchaus unabhängig von derselben und der Speculation der deutschen Mystik fremd dar. Die Trinitätstheorie in Luthers Weihnachtspredigt schließt sich an bekannte Gedankenreihen an, welche aus der alten Kirche, besonders von Augustin her, in der kirchlichen Wissenschaft des Mittelalters überliefert und scholastisch behandelt waren. Wie wenig Luthers Lehre von der Trinität durch den Einfluß der deutschen Mystik bedingt war, geht auch aus einer Bemerkung über die Zeugung des Sohnes hervor, welche sich in den Vorles. Bd. 1, S. 174 findet. Von der Theorie der Weihnachtspredigt findet sich da nichts. Die kurzen Bemerkungen schließen sich an Augustin an. Zu den Worten Ps. 44 (45), 1 (Ructavit cor meum verbum bonum, dico ego opera mea regi), welche als Worte Gottes gefaßt und auf die ewige Zeugung des Sohnes bezogen werden, heißt es da: „Eructavit primo in persona Dei capitur, et sic solus, quia non aliunde sicut vir ex muliere, sed ex corde produxit unigenitum, ut pulchre Aug. exponit. Dico opera mea item Aug. sic: quod sit repetitio ejusdem sententiae, scil. generationis divinae q. d. dico opera mea, scil. in verbo unigenito meo omnia opera mea dispono, seu dico, scil. verbum profero, in quo sunt omnia, Joh. 1: in ipso vita erat etc. Pater enim in hoc, quod verbum suum dicit, in quo sunt omnia, dat filio et dedit, quod sit idem creator cum filio. Et sic dicit omnia opera sua in verbo et per verbum suum.“

Der freie Wille und die Prädestination.

Eine der größten Schwierigkeiten hat sich für die Lehre der Reformation an die Verwicklung derselben mit dem Prädestinarianismus und zwar mit dem deterministisch gefaßten Prädestinarianismus geknüpft. Die Lehre Luthers ist jedoch ursprünglich von den prädestinarianischen und deterministischen Gedanken frei gewesen. Daraus geht hervor, daß das Unsichere, welches in dieser Hinsicht eine Zeitlang in die Lehre Luthers eingedrungen ist, seinen Entstehungsgrund nicht in dem Gedanken- zusammenhange seiner eigenen evangelischen Wahrheitserfassung gehabt hat, sondern zu den Verdunkelungen gehört, welche seine Lehre unter dem Einflusse der vorreformatorischen Systeme erlitt, an die sie anzuknüpfen hatte. Nirgends sind wir in Luthers Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, die er der falschen Heilslehre der Scholastik entgegenstellte, den prädestinarianischen und deterministischen Gedanken begegnet, während sich für Augustin die Unwiderstehlichkeit des Gnadenwirkens, und damit die unbedingte Prädestination, mit der Alleinursachlichkeit der Gnade hinsichtlich des Guten als eine solche, die mit derselben identisch sei, feststellte und so von Anfang an mit der Alleinursachlichkeit der Gnade in der Mitte des Systems stand. Dieser Gedanken- zusammenhang, in welchem das prädestinarianische System Augustins ruht, ist der Genesis der Lehre Luthers fremd. Die Lehre Luthers ruht ihrer Genesis nach in einem ganz andern Gedanken- zusammenhange. Luther stellt der Bereitung zur Gnade durch das semipelagianische *bonum morale* den Satz entgegen, daß wegen der Erbsünde der natürliche Mensch außer der Gnade durchaus unfähig zum Guten ist, und dem falschen Justificationsbegriffe gegenüber stützt er den Satz, daß die Gerechtigkeit vor Gott allein in der zugerechneten Gerechtigkeit Christi besteht, darauf, daß wegen der bleibenden Erbsünde auch das Gute des Rechtgemachten vor der Forderung des Gesetzes unrein und Sünde ist. So wird allerdings auch Luther auf den Satz hingeführt, daß die neue Rechtsbeschaffenheit des Lebens allein durch die Gnade im Menschen hervor- gebracht wird. Auch für Luther entstand so die Frage, ob mit der Alleinursachlichkeit der Gnade hinsichtlich der neuen Lebensgerechtigkeit die Unwiderstehlichkeit des göttlichen Gnadenwirkens und somit die unbedingte Prädestination gegeben sei, und für Luther, dessen Lehre sich unter dem Einflusse der Lehre Augustins feststellte, lag die Gefahr nahe, daß das Falsche

der Lehre Augustinus Einfluß auf ihn gewann. Immer aber lag dann die Sache so, daß der prädestinarianische Irrthum nicht in dem Zusammenhange der Grundgedanken der eigenen Lehre Luthers begründet, sondern nur von außen her eingedrungen war und somit auch wieder beseitigt werden konnte, ohne daß das System der Lehre Luthers selbst dadurch weiter berührt wurde.

Mit dem Gegensatze gegen das *bonum morale* der Scholastik stand für Luther von Anfang an die schlechthünige Unfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten, zu dem durch Gottes Gesetz geforderten Guten fest. Der Mensch außer der Gnade kann nur böse wollen und handeln. Er ist ein Knecht der Sünde. Er sündigt, wenn er thut, „*quod in se est*“, denn er ist ein böser Baum geworden, der nur böse Früchte hervorbringen kann.¹⁾ Mit diesem Satze von der Unfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten war für Luther von Anfang an auch das Problem gegeben, welches sich an das Verhältniß zwischen der Unfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten und der zur menschlichen Natur gehörenden Freiheit des Willens knüpft. Schon in jener frühesten Zeit hat Luther die Lehre vom freien Willen zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht.²⁾ Indem er sich dabei auf Augustin stützt, schließt er sich zugleich an gewisse Sätze der Scholastik an.

Gabriel Biel³⁾ geht von einem Freiheitsbegriffe aus, den er als den der Philosophen bezeichnet. Danach wird die Freiheit, die als *potentia libera* der *potentia naturalis*, als *potentia rationalis* der *potentia irrationalis* gegenübergestellt wird, definiert als die Kraft, die sich zwischen Entgegengesetztem entscheiden kann, es zu thun oder nicht zu thun.⁴⁾ Näher wird dann diese Kraft so beschrieben: „*Potentia libera est, quae, omnibus ad productionem alicujus effectus requisitis eodem modo se habentibus, nullo variato ex parte sui vel alterius, habet in potestate sua ita non producere sicut producere, ita quod ex natura sua ad neutrum determinatur, et talis potentia dicitur contingenter productiva.*“ Die Freiheit wird in der

¹⁾ Vgl. oben S. 35 ff.

²⁾ Es ist das vornehmlich in den Thesen „*de viribus et voluntate hominis sine gratia*“ und dem dazu gehörigen Fragment aus Luthers Vorlesungen geschehen. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 235—254.

³⁾ Senn. lib. 2, dist. 25.

⁴⁾ „*quae in sua potestate habet utrumque oppositorum, scilicet facere et non facere.*“

Willkühr des Wählens gesehen und deshalb als die zufällige, d. h. grundlose Ursache von Wirkungen (contingenter productiva) bezeichnet. Die Freiheit ist einseitig nur nach ihrer formalen Seite erfasst. So ist sie unvermittelt geblieben mit der ursprünglich gegebenen oder gewordenen sittlichen Bestimmtheit des Willens, dessen Form oder Vermögen die Freiheit, das Vermögen des Wählens, ist. Auch für die Scholastik genügte nun freilich dieser rein formale Begriff der Freiheit nicht in allen Beziehungen. Auf Gott ließ sich derselbe nicht übertragen. Da Gott wegen seiner Güte nur das Gute und nicht das Entgegengesetzte wollen kann, so müsste ihm auf Grund jenes Begriffs die Freiheit gänzlich abgeprochen werden. Deshalb acceptirt nun Gabriel Biel den Begriff der Philosophen von der Freiheit nicht ohne weiteres für das theologische System. Er jagt, die Theologie spreche in verschiedener Weise von der Freiheit, nicht allein im Sinne der Philosophen. Die Theologen wüssten von verschiedenen Arten der Freiheit. Indem sie nämlich auch von Gott und von den Seligen die Freiheit prädiciren müssten, die doch in Wirklichkeit nicht das Böse, sondern nur das Gute wollen und thun können, so könnten sie nicht wie die Philosophen die Freiheit bloß als Freiheit von jeder Nothwendigkeit definiren, sondern sie müssten zwischen der Nothwendigkeit des Zwanges (necessitas coactionis) und der Nothwendigkeit der Unveränderlichkeit (n. immutabilitatis) unterscheiden und von dem Begriffe der Freiheit, wie sie Gott und den Seligen zukommt, allein die erstere, nicht aber die letztere anschießen. So gelangt Gabriel Biel zu der folgenden Bestimmung über die Freiheit, wie sie Gott und den Seligen zukommt. „Necessitas coactionis repugnat libertati arbitrii, necessitas vero immutabilitatis non. Pro eo, quod arbitrium dicitur liberum, non quia sic velit hoc, ut possit velle ejus oppositum, sed quia omne, quod vult, appetit ad sui imperium, quia sic vult aliquid, ut velit se velle. Et ideo in actu volendi seipsum movet et sibi dominatur. Et pro tanto dicitur liberum, quamvis immutabiliter ordinetur ad illud. Illo ergo modo idem est liberum et voluntarium. Et libere producitur, quicquid producitur mediante voluntate.“ Da wird die Freiheit als reale definiert und zwar so, daß der Wille als unveränderlich auf das Gute gerichtet gefaßt ist. Die Freiheit als Willkühr der Wahl ist ganz ausgeschlossen. Die Scholastik stellt so die Freiheit Gottes und der Seligen, die sie einseitig unter dem Gesicht-

punkte der realen Freiheit erfaßt, nur als eine andere Art neben die von den Philosophen definirte Art der Freiheit, welche sie ebenso einseitig nur unter dem Gesichtspunkte der formalen Freiheit erfaßt. Sie unterläßt es, zu einem einheitlichen Begriffe von der Freiheit vorzudringen, welcher überall da zu Grunde liegen muß, wo von Freiheit die Rede ist. Reale und formale Freiheit stehen unvermittelt als zwei verschiedene Arten der Freiheit neben einander. Wie der Begriff der Freiheit, welche Gott und den Seligen zukommt und die *necessitas immutabilitatis* einschließt, seine Begründung nicht in der richtig erfaßten Beziehung der Freiheit nach ihrer formalen Seite zur sittlichen Bestimmtheit der frei wollenden Person gefunden hat, so wird andererseits die formale Freiheit bloß als Vermögen des Wählens gedacht, ohne alle Beziehung zu der sittlichen Bestimmtheit des Willens und des wollenden Subjects. Und deshalb bleibt auch die Betrachtung der Freiheit, wie sie Gott und den Seligen zukommt, für die Lehre der Scholastik von der Freiheit des Menschen ganz unfruchtbar. Zudem die Scholastik die Freiheit, welche die *necessitas immutabilitatis* einschließt, Gott und den Seligen zuschreibt, nimmt sie den Begriff der Philosophen von der Freiheit als Definition der dem Menschen in diesem Leben zukommenden Art der Freiheit unverändert in das theologische System auf. Die dem Menschen in diesem Leben zukommende Art der Freiheit, welche somit auch die Auffassung von der Wiedergeburt und vom christlichen Leben normirt, wird als *libertas contingentiae*, als reines Wahlvermögen, als grundlose Willkür der Wahl zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten definirt. „*Accipitur etiam*“, heißt es von der dem Menschen in diesem Leben zugeschriebenen *libertas* im stricteren Sinn, „*concorditer cum philosophis, prout opponitur necessitati, non tantum coactionis, sed etiam immutabilitatis. Haec dicitur libertas contingentiae.*“ Gabriel Biel unterläßt auch nicht den Grund anzugeben, weshalb die Freiheit des Menschen in diesem Leben so gefaßt werde, und legt damit die Bedeutung dar, welche diese Definition der Freiheit für das scholastische System, für den Semi-pelagianismus desselben, hat. „*Sic accipitur*“, fügt er unmittelbar hinzu, „*quando est principium meriti et demeriti: nam per haec, quae vitare non possumus, nec meremur nec demeremur.*“¹⁾

¹⁾ Um die scholastische Lehre von der Freiheit, wie sie Luther gegenüberstand, in ihren Grundzügen vollständig darzulegen, fügen wir noch hinzu, wie Gabriel

Dieser scholastischen Lehre von der Freiheit gegenüber war mit Luthers Lehre von der Unfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten gegeben, daß dem natürlichen Menschen hinsichtlich des Gegenjatzes zwischen Gut und Böse die *libertas contingentiae* nicht zukomme. Nach Luthers wie nach Augustinus Lehre von der Erbsünde vermag der natürliche Mensch nicht zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen, da er vielmehr nur böse wollen kann. Nun war aber auch nach der scholastischen Lehre mit der *libertas contingentiae* keineswegs die Freiheit überhaupt nothwendig aufgehoben. In ihrem Begriffe von der Freiheit Gottes und der Seligen bot die Scholastik einen Begriff von der Freiheit dar, welcher die *libertas contingentiae* nicht einschloß. Luther brauchte nur die *necessitas coactionis* von der erbündlichen Nothwendigkeit des Sündigens auszuschließen, um der Scholastik gegenüber darzuthun, daß die mit der Erbsünde gesetzte Nothwendigkeit des Sündigens als *necessitas immutabilitatis* nicht gegen das Wesen der Freiheit sei. Dabei konnte er zugleich nach dem Vorgange Augustinus festhalten, daß dem natürlichen Menschen auch die *libertas contingentiae* nicht überhaupt, sondern nur insofern fehle, als er unfähig ist, das Gute zu wollen, während ihm im Uebrigen die Freiheit des Wählens geblieben ist.

Eben diesen Weg schlägt Luther ein, um zu zeigen, daß die Unfreiheit des natürlichen Willens, der ein böser Wille ist, zum Guten nicht mit dem Wesen des Menschen als einer freien Creatur im Wider-

Viel nach *Deo* die Frage nach der Begründung der dem Menschen zugeschriebenen *libertas contingentiae* beantwortet. „*Quod voluntatem esse liberum libertate contingentiae est evidens per experientiam, et ideo non potest per aliquid evidentius demonstrari. Primum patet, quia homo in se experitur, quod, quantumcunquo ratio dicat aliquid esse volendum, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle. Secundum patet, quia omnis ratio hoc probans assumit aliqua dubia vel minus nota vel aequae ignota. Potest tamen probari contra negantes ducendo eos ad quaedam, quae secundum omnes usum rationes habentes falsa et inconvenientia judicantur: quia si homo nihil per liberum arbitrium ageret vel omitteret, frustra esset omne humanum consilium, ut deducit Damascenus lib. 2, c. 28. Nullus etiam pro suis actibus mereretur praemium vel poenam, ut ostendit Augustinus lib. 2 de lib. arb. c. 2. Sic etiam divina praecepta homini non prodesse, si non libere servando pervenirent ad praemium. Illud est etiam peno contra innumerabiles sacrae scripturae auctoritates. Et alia plurima absurda induci possent.*“ In diesen wenigen Sätzen haben wir das ganze Arsenal der später, besonders auch von Erasmus, gegen Luther und seine Lehre vom unfreien Willen gerichteten Waffen vor uns.

sprache steht. Der Wille des Menschen außer der Gnade, sagt er, ist nicht frei zu den entgegengesetzten Acten (*non est libera actuum seu contrariorum seu contradictoriorum*), sondern er ist mit Nothwendigkeit gebunden und gefangen, obwohl er frei von jedem Zwange ist.¹⁾ Denn er kann weder nicht böse noch das dem Bösen entgegengesetzte Gute wollen.²⁾ Dennoch geschieht dieses nothwendige Wollen des Bösen und Nichtwollen des Guten zugleich und mit Nothwendigkeit frei, da es unmöglich ist, daß das Wollen gezwungen und nicht frei ist, und somit nothwendig frei ist und nothwendig frei will.³⁾ Indem Luther wie Augustin zwischen *arbitrium* und *voluntas* unterscheidet, sagt er mit Augustin von dem *arbitrium*, dem Wahlvermögen des natürlichen Menschen, daß es nicht frei sei, sondern der Knecht des eigenen Willens.⁴⁾ Der Gebrauch, den der Wille von dem Wahlvermögen macht, hängt von der Bestimmtheit des Willens ab. Wie der Wille ist, so macht er von seinem Wahlvermögen Gebrauch. Der Wille des natürlichen Menschen ist in Folge der Erbsünde ein böser Wille, der nicht anders als böse wollen kann, aber so dient er doch, da er eben selbst ein böser, ein auf das Böse gerichteter Wille ist, nicht unfreiwillig, nicht gezwungen wider seinen Willen, sondern freiwillig der Sünde. Er selbst will die Sünde.⁵⁾ Macht Luther so geltend, daß die Nothwendigkeit des Sündigens als *necessitas immutabilitatis* nicht im Widerspruche mit der Freiheit des Willens steht, obwohl sie die *libertas contingentiae* ausschließt, so hebt er zugleich ausdrücklich hervor, daß er nur von der Freiheit des Willens hinsichtlich des *meritum* und *demeritum*, also hinsichtlich des vor Gott Guten und Bösen handele; im übrigen spreche er die Freiheit zu dem Entgegengesetzten, also die *libertas contingentiae*, dem Willen des Menschen außer der Gnade

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 240.

²⁾ Ebdaj. S. 240 f.

³⁾ Ebdaj. S. 241: „*Quod autem hoc libere sit simul et necessario, probosic, quod non minus est naturali voluntati suum velle aut nolle, quam unicuique naturae sua operatio, nec magis privatur ipsa suo actu, quam quaecunque res alia. Sed impossibile est, quod velle sit coactivum et non liberum, ergo necessario est liberum et necessario libere vult.*“

⁴⁾ Ebdaj. S. 250: „*non libero, sed potius servo propriae voluntatis arbitrio.*“

⁵⁾ Ebdaj.: „*Hinc ait Augustinus: — — Non tamen invite, sed voluntarie servit.*“

nicht ab.¹⁾ Ebenso spricht sich Luther bestimmt dahin aus, daß es sich bei dem Guten, zu welchem dem natürlichen Menschen die Freiheit fehlt, allein um das geistlich Gute handele. Abgesprochen, sagt er werde dem Menschen wegen der Erbsünde die Möglichkeit der geistlichen Erfüllung des Gesetzes. Die Möglichkeit der äußerlichen Erfüllung des Gesetzes wird nicht verneint.²⁾ Luther eignet sich den Satz Augustins an, daß der natürliche Mensch im Bösen *liberum arbitrium* habe, da es von seiner Entscheidung abhängt, dies oder jenes zu thun oder nicht zu thun.³⁾ Luthers Satz von der gänzlichen Unfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten ist ebenso frei von der deterministischen Leugnung des freien Willens, wie es bei Augustin, dem Luther folgt, der Fall war.⁴⁾

Daß die Lehre Luthers in dem ersten Stadium ihrer Entwicklung vom Determinismus frei gewesen ist, liegt auch sonst zweifellos vor.

¹⁾ Ebdaj. S. 240: „notandum, quod loquamur modo de libertate voluntatis respectu meriti et demeriti. Nam respectu aliorum suorum inferiorum non nego, quod sit, imo videatur sibi libera tum ad contraria, tum ad contradictoria.“

²⁾ Ebdaj. S. 235. S. 247. Luther verkennt auch nicht die sittlichen Unterschiede unter denen, die außer der Gnade sind. In einer eigenen These stellt er im Anschluß an Augustin den Satz auf, daß zwar alle Ungläubigen eitel sind, nichts Gutes thun (das geistlich Gute, das allein wahrhaft gut ist, ist gemeint), daß aber doch nicht alle gleiche Strafe erleiden würden. Ebdaj. S. 248.

³⁾ Ebdaj. S. 250.

⁴⁾ Der Zweifel an der Freiheit des Willens überhaupt ist doch auch damit nicht ausgesprochen, wenn Luther (vgl. Anm. 1) sagt: „non nego, quod sit, imo videatur sibi libera“. Eine unbeschränkte Wahlfreiheit kommt dem menschlichen Willen nicht zu. Die Freiheit des Menschen ist als creatürliche nur eine relative. Auch im Gebrauch der Freiheit wird der Mensch von Gott regiert, so daß er keineswegs so, wie es ihm scheinen mag, nach der reinen Willkür des eigenen Willens wählt. In der Schrift *de servo arbitrio* spricht sich Luther an einer Stelle (opp. lat. v. a. Bd. 7, S. 160) dahin aus, daß es zwar am besten wäre, wenn man vom freien Willen des Menschen gar nicht redete; wolle man aber davon reden, so komme ein solcher freier Wille dem Menschen nur zu in Betreff der Dinge unter ihm, nicht hinsichtlich dessen, was über ihm ist, nämlich nur die Freiheit im Gebrauch seiner Kräfte, überhaupt dessen, was in seinen Besitz gegeben ist, obwohl der Mensch auch da durch den freien Willen Gottes regiert werde, wie es demselben gefällt. In dem scholastischen Begriffe von der dem Menschen zugeschriebenen *libertas contingentiae* war diese Bedingtheit des Menschen im Gebrauch seines freien Willens unberücksichtigt geblieben, und so konnte es sich Luther nicht ohne Grund nahe legen, dem Zugeständniß hinsichtlich der *libertas contingentiae* im Bösen durch die Worte „*imo videatur sibi*“ eine Beschränkung hinzuzufügen, wie sie aus dem regierenden Wirken Gottes für das freie Wollen und Thun folgt. Man beachte die Verwandtschaft, welche zwischen der

Der Grund, weshalb der natürliche Mensch sich nicht vom Bösen zum Guten zurückwenden kann, sondern im Bösen gebunden ist, sieht Luther wie Augustin darin, daß er außer der Gnade steht, die er in Folge des Falls verloren hat. „Das Gras“, sagt Luther in der Auslegung der sieben Bußpsalmen, „abgeschlagen oder gebrochen, vorläuht (verliert) seinen Ursprung, das der einfließende Saft und Feuchtigkeits wird dürre, und wird gut Feuerwerk; also sind wir alle in Adam durch den Teufel geschlagen, und beraubt unseres Ursprunges, das ist Gottes, von welches Einfließen wir sollten grünen und wachsen. Darumb sind wir gnadenlos, durr und des ewigen Feuers Materien worden.“¹⁾ Nur durch die Gnade, durch Gottes „Einfließen“, ist dem Menschen das Gute möglich. In den Heidelberger Thesen aus dem Frühjahr 1518, welche noch ganz auf dem Boden der Theologie Luthers vor 1517 stehen, heißt es nach Thesis 13 („liberum arbitrium — der freie Wille zum Guten ist gemeint — post peccatum res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter“) in der 14. These: „liberum arbitrium post peccatum potest in bonum potentia subjectiva, in malum vero semper activa.“²⁾ Das Gute vermag der freie Wille nach dem Fall nicht durch seine eigene Kraft, sondern nur, indem er Gott unterworfen ist, nur durch Gott. Zum Bösen aber ist der freie Wille immer durch seine eigene Kraft fähig, auch im Stande der Gnade.³⁾ So ist zwar dem freien Willen nach dem Fall die Freiheit zum Guten aus eigener Kraft gänzlich abgesprochen. Aber die Freiheit im Bösen ist nicht verneint. Daß alles mit Nothwendig-

betreffenden Stelle in der Schrift de servo arbitrio („ut homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum inferioris se rei concedatur“) und der angeführten Stelle des Vorlesungsfragments aus dem Jahre 1516 besteht. Luther geht in der Stelle der Schrift de servo arbitrio auf den Lehrstandpunkt, den er über diesen Punkt früher eingenommen hatte, zurück.

¹⁾ E. N. Bd. 37, S. 404. Vgl. opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 240: „homo gratia exclusa arbor est mala, nullos bonos fructus producere potens.“ S. 248: „Homo, Dei gratia exclusa, praecepta ejus servare nequaquam potest.“

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 396. Die Erläuterung Luthers zu dieser These lautet (S. 397): „Quia sicut homo mortuus potest in vitam solum subjective, in mortem vero etiam active, dum vivit. Liberum arbitrium est mortuum, significatum per mortuos illos, quos Dominus suscitavit, ut dicunt Doctores sancti. Probat insuper b. Augustinus in diversis locis contra Pelagianos eandem conclusionem.“

³⁾ Mit dem „semper“ der These halte man die Worte „in mortem etiam active, dum vivit“ in der Erläuterung (vgl. die vorige Anm.) zusammen.

keit geschehe, ist nicht gesagt. Das Gegentheil ist ausgesprochen, wenn gesagt wird, der freie Wille nach dem Falle könne zwar das Gute *potentia subjectiva* und er könne es nur so, aber er müsse keineswegs das Gute wollen und thun, er könne vielmehr immer von dem Guten und von Gott sich abwenden und durch sich selbst *potentia activa* das Böse wollen und thun. Zu Thejsis 14 wird in der nachfolgenden These weiter der Satz hinzugefügt: „*Nec in statu innocentiae potuit (liberum arbitrium) stare activa, sed subjectiva potentia, nedum in bonum proficere.*“ Luther bezieht sich für diesen Satz auf Augustins Lehre über die Kraft zum Guten, die Adam vor dem Falle hatte. Nach Augustin habe Adam vor dem Falle das *posse, si vellet*, bejessen, aber nicht das *velle, quo posset*. Unter dem *posse, si vellet*, habe Augustin die *potentia subjectiva* verstanden, unter dem *velle, quo posset*, die *potentia activa*.¹⁾ Nach Augustin — das ist Luthers Meinung, welche den Sinn Augustins richtig trifft — habe Adam im Guten beharren können, wenn er wollte, nicht durch die eigene active Kraft zum Guten, jondern durch die Kraft Gottes in ihm. Mit Augustin hält Luther fest, daß Adam, der durch die Gnade im Guten beharren konnte, wenn er wollte, doch trotz der Gnade auch aus dem Guten fallen konnte, und daß er sich durch seinen freien Willen im Falle vom Guten abgewendet hat.²⁾ Die Freiheit Adams im Falle ist festgehalten und somit der Determinismus ausgeschlossen.

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. I, S. 397.

²⁾ Es ist von großem Interesse für die Charakteristik der Lehre Luthers, die oben besprochenen Sätze der Heidelberger Thesen mit ähnlichen Aussagen Bernhards zu vergleichen, an welche sie bestimmt genug erinnern. Im Anfange der Predigt auf das Fest der Verkündigung Mariä, dem auch das für Luther so wichtig gewordene Wort über die Gerechtigkeit des Glaubens angehört, sagt Bernhard von den guten Werken, es ließe sich, daß sie niemand von sich selbst haben könne. Denn wenn die menschliche Natur, als sie noch unverletzt war, nicht habe im Guten bestehen können, wie viel weniger werde sie als verderbt sich selbst wieder aufrichten können. Alles, soweit es an ihm liege, strebe zu seinem Ursprunge hin, sei zu dieser Seite immer geneigter. So wichen auch wir, die wir aus nichts geschaffen sind, sobald wir uns selbst überlassen würden, jets zur Sünde ab, welche nichts ist. „*De operibus vero bonis certum omnino est, quod nemo haec habeat a seipso. Nam si stare non potuit humana natura adhuc integra, quanto minus poterit per seipsam resurgere jam corrupta? Certum est ad suam originem universa, quantum in eis est, tendere, et in eam semper esse partem procliviora. Sic et nos, qui de nihilo creati sumus, constat quia si nobisipsis relinquimur, in peccatum semper, quod nihil est, declinamus.*“ Rigue, Patrol. Bd. 183,

Wie die Lehre Luthers im ersten Stadium ihrer Entwicklung vom Determinismus frei war, so war sie auch von der unbedingten Prädestination frei. Freilich war das nicht schon damit gegeben, daß Luther damals vom Determinismus frei war. Vom Determinismus war auch Augustins Lehre frei, und in derselben hatte die unbedingte Prädestination nach ihrer Begründung und nach ihrer Fassung mit dem Determinismus nichts zu thun. So war also die Möglichkeit gegeben, daß Luther, obwohl er vom Determinismus frei war, doch unter dem Einflusse Augustins mit dem Satze von der Alleinursächlichkeit der Gnade zugleich die unbedingte Prädestination in der Weise Augustins aneignete. Aber auch das ist nicht der Fall gewesen. Das ist schon

S. 383. Man beachte die bedeutungsvolle Differenz, welche bei der Verwandtschaft im übrigen zwischen den Sätzen Luthers und Bernhards stattfindet. Nach Bernhard, der darin mit der Lehre der mittelalterlichen Kirche zusammenstimmt, ist die Neigung zum „Nichts“, zur Sünde, also die Concupiscentz, im Wesen der aus nichts geschaffenen Creatur begründet; sie entsteht nicht erst mit der Sünde, sondern bis dahin durch die Gnade nur gebunden, in ihrem Vollzuge zurückgehalten, wirkt sie sich aus, sobald der Mensch von der Gnade verlassen und sich selbst überlassen wird. Es tritt uns darin der Einfluß der ethnischen Auffassung entgegen, welche die Sünde mit der endlichen Beschränktheit der Creatur identificirt, und welche ihren Einfluß nicht bloß in der auf den pseudodionysianischen Schriften ruhenden Mystik, sondern schon auf die Lehre der Väter der alten Kirche vom Urstande, vom *donum superadditum*, ausgeübt hat. Bei Luther findet sich von dieser Auffassung keine Spur, und die evangelische Reinheit seiner Lehre und ihrer principiellen Grundlegung tritt im Unterschiede von derselben in auffallender Klarheit hervor. Auch nach Luther kann der Mensch, und zwar seinem creatürlichen Wesen gemäß, überall, also auch vor dem Fall und abgesehen von dem Eintritt der Sünde, nicht durch seine eigenen Kräfte gut wollen und im Guten beharren und fortschreiten, sondern nur durch Gott, an dem er durch den Glauben hängt, nur durch die in ihm wirkende Kraft Gottes. Aber davon weiß Luther nichts, daß eine widerstrebende Neigung zur Sünde, also die sündliche Concupiscentz, in dem geschaffenen Wesen der Creatur begründet liege. Er weiß nichts von den unreinen „*pura naturalia*“ der mittelalterlichen Theologie. Für Luther steht es auf dem Grunde der Schrift fest, daß die Concupiscentz erst durch die Sünde als sittliche Verderbung der Natur des Menschen eingetreten ist. Der Mensch war gut geschaffen, stand mit seiner gut geschaffenen Natur in der ursprünglichen Gerechtigkeit, aber so bedurfte er zugleich Gottes und des göttlichen Wirkens in ihm, um im Guten beharren und fortschreiten zu können. In dieser Haltung der Lehre Luthers hat auch der Einfluß der deutschen Mystik nichts geändert. Auch unter dem Einflusse der Satze der deutschen Mystik von der Wichtigkeit des Menschen denkt Luther nur daran, daß das zeitliche Leben von Adams Sünde wegen nichts denn ein Eitel ist. E. N. Bd. 37, S. 404: „Selig sind die, die erkennen, daß das zeitliche Leben, von Adams Sünde wegen, nichts denn ein Eitel ist.“

dadurch erwiesen, daß Luther noch in den Heidelberger Thesen jagt, der freie Wille nach dem Falle könne das Gute nur *potentia subiectiva*, das Böse aber immer, also auch im Stande der Gnade, *potentia activa*. Damit ist die Unwiderstehlichkeit des Gnadenwirkens zum Guten und somit die unbedingte Prädestination ausgeschlossen.¹⁾

In den Schriften vor dem Ablassstreite spricht sich Luther wiederholt in aller Bestimmtheit antiprädestinarianisch aus. Gott, heißt es, hat auch die retten wollen, welche nicht gewollt haben. Da sie nicht wollen, kann Gott sie nicht gegen ihren Willen retten. Die Verdammniß ist nicht „definite et absolute“ über sie verhängt, sondern „*conditione voluntatis suae stante*.“²⁾ Der Mangel liegt nicht in Gott, sondern in den Menschen, welche widerstreben.³⁾ Wiederholt wird

1) Die Unwiderstehlichkeit des göttlichen Gnadenwirkens zum Guten und zum Beharren im Guten ist mit der Nothwendigkeit des Fallens auch in folgendem Satze der *Quaestio de vir. etc.* vom Jahr 1516 ausgeschlossen. „*Utrumque verum est: homo*

$$\text{cadens} \left\{ \begin{array}{l} \text{non potest non cadere} \\ \text{potest non cadere} \end{array} \right\} \text{ sed } \left\{ \begin{array}{l} \text{suis viribus} \\ \text{alienis viribus.} \end{array} \right.$$

Ita voluntas extra gratiam vel in cadendo constituta non potest non cadere et velle malum suis viribus, potest autem per gratiam Dei non cadere aut cessare a cadendo.“ Um den Sinn der Worte „*vel in cadendo constituta*“ vor Augen zu haben beachte man, daß in dem in der Gnade stehenden Menschen, wenn er soll fallen können, das Wirken Gottes zum Guten sich so weit zurückziehen muß, daß der Fall durch den eigenen Willen des Menschen möglich ist, da Gott, wenn er den Fall des in der Gnade Stehenden verhüten will, den Willen desselben so bewegen und im Guten stärken kann, daß das Beharren im Guten die Folge ist. Aber auch dann, wenn Gott sein Wirken in dem in der Gnade stehenden Menschen so beschränkt, daß derselbe fallen kann, zieht er doch sein Gnadenwirken nicht gänzlich zurück; es bleibt vielmehr in dem Menschen so, daß derselbe auch dann zwar nicht durch die eigene Kraft, aber durch die Gnade im Guten beharren kann, also nicht nothwendig fallen muß. (Aus dem bezeichneten Gesichtspunkte findet auch Art. 19 der *Conf. Aug.* sein richtiges Verständnis.)

2) Vorles. Bd. I, S. 314: „*Quod vindicta ista super eos fuit, est mera voluntas eorum; nam Deus voluit salvare eos, sed cum nolint, ideo non potest Deus eos contra eorum voluntatem. Quare sic necessario sequitur vindicta, quia voluntatem suam non mutant, et ex isto patet, quod ista vindicta non est definite et absolute super eos, sed conditione voluntatis suae stante. Sic enim Apostolus Ro. XI: sed et illi inserentur, si non permanserint in incredulitate.*“ Diese Stelle, in der die unbedingte Prädestination so bestimmt ausgeschlossen wird, ist um so charakteristischer, da Röm. II im antiprädestinarianischen Sinne gettend gemacht wird.

3) Ebdaj. S. 80: „*Non congregabo, non quia non velit, sed quia non potest illis resistentibus, sicut Dominus Matth. 23: Quoties volui congregare.*

der Universalismus des Gnadenwillens geltend gemacht.¹⁾ Allerdings, an der ewigen Prädestination hält Luther fest und im Gegensatz gegen alles der Gnade vorhergehende Verdienst legt er auf dieselbe ein entscheidendes Gewicht. Er spricht von electi und reprob²⁾, von der Erwählung, der ewigen Erwählung³⁾, von den tiefen Rathschlüssen und Gerichten der Prädestination und Verwerfung.⁴⁾ Gott, sagt Luther, handelt frei durch die Auswahl der Prädestination. Aber diese Freiheit der Auswahl wird der Succession der Natur, der Succession des Geschlechts oder irgendwelchen Pactes entgegengesetzt, und es wird dagegen hervorgehoben, daß ein jeder, welcher glaubt, selig werden wird,

Ideo sensus est non congregabo: non est defectus in me, sed in illis.“ Vgl. S. 375: „— anima, a qua avertit Dominus dextram gratiae suae propter incredulitatem eorum.“ S. 453: „Ipse enim vidit, quoniam mortales sunt et facile potest reddere vindictam, ideo potius misericordiam obtulit, semper enim Deus plus quam nos ipsi fragilitatem agnoscit, ideo promptior est ad miserendum, quam nos ad petendum. Quando autem nos nolumus recordari, quia caro sumus, non potest nobis misereri, prohibente nostra superbia.“ Vgl. S. 454 oben. S. 233. 384 f. Walch Bd. 9, S. 2335: „Meine Seele fchet in meiner Gewalt und freiem Willen, ich kann sie erretten und kann sie auch verderben, nachdem ich entweder dein Geſetz erwähle oder verwerfe.“

¹⁾ Vorles. Bd. 2, S. 71. Nachdem zunächst (S. 70 f.) hervorgehoben war, daß die Gnade ganz unverdient uns zuvorkommt, heißt es da: „adventus Christi omnibus communis est, sed non susceptio ejus in omnibus est. Ad omnes venit, sed non ab omnibus suscipitur, ut Johan. 1: in propria venit et sui eum non receperunt. — — omnibus promissus, omnibus exhibitus, sed non omnes inde justificati. — — qui ergo noluerunt esse in coelo, non sunt justificati.“ Ebenso S. 64: „Licet enim ad omnes veniet (salutare ipsius), tamen non erit nisi prope timentes eum.“ Vgl. Walch Bd. 9, S. 2095 f. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 57 f.: „Cum Deus omnes homines velit salvari, et nullus homo velit damnari, sola sapientia carnis faciet, quod sapientia Dei nunc dicat: ego volui et ut noluisti. Mirabile enim est, quod contradicat et discordat voluntas Dei et nostra. Sed tamen patet primum 1. Tim. 2 et experientia ejustibet propria. Ille enim dicit: Deus, qui vult, omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, et Ezech. 13: num quid voluntatis meae est mors impii? et Ps. 27: quoniam ira in indignatione et vita in voluntate ejus, et sapientiae Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione impiorum; item: sanabiles fecit nationes orbis etc.“ Walch Bd. 9, S. 2164: „Er ist als das wahrhaftige Licht in die Welt gekommen, alle Menschen zu erleuchten, und ist keiner erleuchtet als durch ihn. Er will, daß allen Menschen geholfen werde, und ohne seinen gnädigen Willen kann keiner selig werden.“

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 63. Vorles. Bd. 1, S. 85. 94. 182. 236. 376. Bd. 2, S. 218. 224.

³⁾ Vorles. Bd. 2, S. 233. 131. Bd. 1, S. 256. 460. Walch Bd. 9, S. 1925.

⁴⁾ Vorles. Bd. 2, S. 119.

so daß in diesen Ausfagen Luthers das richtige, antiprädestinarianische Verständniß der Ausföhrung des Apostels Röm. 9 ff. zum Ausdruck kommt.¹⁾ Nirgendes wird von Luther die ewige Erwählung mit der Unwiderstehlichkeit des Gnadenwirkens in Verbindung gebracht. Auch da, wo Luther das Wirken Gottes zum Heil der Erwählten ins Auge faßt, bleibt der Gedanke an die Unwiderstehlichkeit desselben ausgeschlossen. Es wird vielmehr als ein Helfen, als ein Mitwirken gesagt.²⁾ Die ewige Erwählung ist für Luther lediglich damit gegeben, daß die Gnade Gottes allem Verdienst des Menschen vorhergeht, weil der Mensch außer der Gnade nothwendig sündigt und ein Kind des Zorns bleibt.³⁾ „Gottes Gnaden und sein Reich, mit allen Tugenden, muß zu uns kommen, sollen wir es überkommen, wir müßen nimmermehr zu ihm kommen; gleichwie Christus zu uns vom Himmel auf die Erden kommen ist, und nit wir von der Erden zu ihm gestiegen sein in den Himmel.“⁴⁾ Das Werk der Bekehrung und Seligmachung geht von dem freien Willen des göttlichen Erbarmens aus, das von Ewigkeit her gewesen ist. „Gott hat die Menschen aus gutem Willen selig gemacht und nicht aus Verdienst.“⁵⁾ „Daß wir zu Gnaden aufgenommen sind, das haben wir ihm zu danken; wir haben uns nicht selber von der Welt erwählt, sondern er hat uns aus freiem Triebe angenommen.“⁶⁾ Der Grund unsers Heils liegt, wie Luther in der

¹⁾ Vorlej. Bd. 1, S. 460: „Ipsi (Judaei) enim erant primogeniti, quia legem prius quam gentes acceperunt, sed hoc totum secundum carnem, quia facti sunt novissimi primi et primi novissimi, non enim ex electione gratiae, sed ex successione naturae erant primi ad populum Dei.“ Ebdaj. Bd. 2, S. 131: „— libere (agit), i. e. per electionem praedestinationis, non per successionem generis aut cuiusvis pacti, sed quicumque crediderit, salvus erit.“ Bd. 1, S. 256 zu Pf. 64 (65), 5: „Beatus, quem elegisti. Non ait, qui filius Abrahae est, sed electio facit populum.“ Vgl. die Glosse zu derselben Stelle, Walch Bd. 9, S. 1925.

²⁾ Vorlej. Bd. 1, S. 85: „dextra Dei est gratiosa virtus Dei, qua electos juvat.“ Vgl. S. 94.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 249: „Ex quibus omnibus d. Augustinus gratiae defensor, cum sanctissimo apostolo, gratiae praedicatoro, quod non hominis sit volentis et currentis, sed Dei miserentis, qui poenam non reddit nisi debitam, misericordiam vero nisi indebitam. Cessabunt igitur et nulla erunt merita gratiam praecedentia; necessario ergo homo sine gratia filius manet irae, quia soli filii Dei sunt, qui spiritu Dei aguntur.“

⁴⁾ E. N. Bd. 21, S. 184. Vgl. Walch Bd. 9, S. 2095.

⁵⁾ Walch Bd. 9, S. 1597.

⁶⁾ Ebdaj. S. 2121.

Glosse zu Ps. 23 (24), 6 sagt, nicht in unsern Verdiensten, sondern in den „Barmherzigkeiten“ Gottes, „welche von Ewigkeit sind“, in dem barmherzigen Willen Gottes, wonach Gott „von Ewigkeit beschlossen hat sich zu erbarmen.“ „Damit sich niemand rühme als wenn er sie durch Gebet oder Werke verdient habe, indem niemand von Ewigkeit gewesen ist. Derwegen muß man bei Gott keine andere Barmherzigkeit als diejenige suchen, welche von Ewigkeit gewesen ist, d. i. kein Mensch hat sie verdient, denn sie sind alle später als die Barmherzigkeit Gottes.“¹⁾

Bei diesem Stande der Lehre Luthers in jener Zeit wird man auch im Urtheil über einzelne Aussprüche Luthers vorsichtig sein müssen, in denen unter dem Einflusse Augustins die unbedingte Prädestination ausgesprochen zu sein scheinen könnte. In den im September 1517 veröffentlichten Thesen pro biblia, in denen Luther für Augustins Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten eintritt, in denen sich also der augustiniische Einfluß auf die Fassung der Sätze Luthers ganz besonders geltend macht, heißt es in der 29. These: „Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio.“ Aus dem Zusammenhange der Thesen geht hervor, daß auch hier die Prädestination nur allem menschlichen Verdienst und Sich-bereiten zur Gnade entgegengesetzt wird. Die folgende 30. These lautet: „Ex parte autem hominis, nihil nisi indispositio, imo rebellio gratiae, gratiam praecedit.“ Die Alleinursachlichkeit der Gnade, nicht die Unwiderstehlichkeit des Gnadenwirkens soll ausgesprochen werden. Spricht sich doch auch Bernhard, dessen antiprädestinianiische Haltung außer allem Zweifel ist, in ähnlicher Weise aus, indem er mit Augustin die Prädestination als die praeparatio zur Gerechtmachung und zukünftigen Herrlichkeit bezeichnet.²⁾ Dadurch daß die Prädestination in Luthers These als die infallibele Bereitung zur Gnade bezeichnet wird, ist nur ausgesprochen, daß die Gnade untrüglich wirkt, was sie nach dem ewigen Rathschluß Gottes zur Bereitung der Prädestinirten wirken soll, nicht daß sie dies in unwiderstehlicher Weise in ihnen wirkt. Daß der Prädestinirte nicht

¹⁾ Ebdaj. S. 1651 f.

²⁾ Ep. 107, 7: „Audi et de praedestinatione, quod ipsa sit praeparatio. Percipite, inquit, regnum quod vobis paratum est ab origine mundi. (Matth. 25, 34.)“

verloren werden kann, sondern nothwendig gerettet wird, spricht Luther auch in der 31. und 32. These aus. These 31: „Vanissimo commento dicitur: Praedestinatus potest damnari, in sensu diviso, sed non in composito. Contra Scholasticos.“ These 32: „Nihil quoque efficitur per illud dictum: Praedestinatio est necessario necessitate consequentiae, sed non consequentis.“ Daß ein Prädestinirter nicht der Verdammniß verfallen kann, ist mit der Prädestination, auch mit der bedingten, gegeben. In These 32 macht Luther geltend, daß durch die Verneinung der necessitas consequentis, also einer Nothwendigkeit, die in dem, was von Gott gewirkt wird, liegt und so Gott bindet, nichts darin geändert wird, daß die Prädestinirten nothwendig gerettet werden, welche Nothwendigkeit auch bei der bedingten Prädestination besteht, da nach derselben nur die prädestinirt sind, von denen Gott vorherjah, daß sie durch ihr Widerstreben das Wirken der Gnade nicht vereiteln, im Uebrigen aber das, was Gott auf Grund seines Prädestinationsrathschlusses wirken will, durch nichts gehindert werden kann. Was die 31. These betrifft, so wollen die Scholastiker jagen, daß der Prädestinirte als ein solcher, welcher prädestinirt ist, — in sensu composito — nicht verdammt werden kann; da aber der Prädestinirte von Gott auch hätte nicht prädestinirt werden können, so könne man von ihm an sich betrachtet, abgesehen davon, daß er prädestinirt ist, — in sensu diviso — jagen, er könne verdammt werden.¹⁾ Diese scholastische Unterscheidung verwirft Luther als eine durchaus leere, da durch dieselbe nicht in irgend welcher Weise etwas darin geändert wird, daß ein Prädestinirter, ein solcher, welcher prädestinirt ist, schlechterdings nicht ein Verdammter werden kann. In ähnlicher Weise, wie in den Thesen pro Biblia scheint sich Luther auch in einer Predigt ausgesprochen zu haben, welche er kurz vor dem Anschlag der Ablaßthesen, also fast gleichzeitig mit der Disputation pro Biblia, in Dresden gehalten hat. Nach Fabricius (Orig. Saxon. lib. VIII, S. 859) erzählt Sackendorf²⁾, Luther habe in dieser Predigt gesagt, daß kein Mensch an seiner Seligkeit verzagen solle, weil die, so Gottes Wort mit herzlicher Andacht hören, wahrhaftig Jünger Christi und zum ewigen Leben erwählt seien; darauf habe Luther weitläufiger von der Gnadenwahl gehandelt und gezeigt,

¹⁾ Vgl. Petrus Lomb. sentt. lib. 1, dist. 40 und dist. 38, E. Gabr. Biel sentt. lib. 1, dist. 40.

²⁾ Hist. Luth. lib. 1 § 8. add. 7.

wie diese Lehre, wenn man von Christus den Anfang in der Betrachtung derselben mache, große Kraft habe, den Schrecken zu überwinden, durch welchen die Menschen beim Anblick ihrer Unwürdigkeit bewogen werden, von Gott zu fliehen, zu dem sie doch allein ihre Zuflucht nehmen sollen. Luther scheint auch in dieser Predigt die ewige Prädestination nur aus dem Gesichtspunkte des Gegenjazes gegen alles menschliche Verdienst behandelt zu haben. Ueber diese Linie geht auch ein Ausspruch nicht hinaus, der sich in der für den Probst zu Leizken verfaßten Rede findet.¹⁾ Auch da wird nur die absolute Freiheit der Gnade und ihre Alleinursachlichkeit im Gegenjaze gegen alles vorhergehende Verdienst, aber nicht die Unwiderstehlichkeit ihres Wirkens ausgesprochen.

Man wird übrigens nicht zu leugnen brauchen, daß sich in Aussprüchen dieser Art die mit dem Einflusse Augustins gegebene Gefahr des Prädestinarianismus ankündigt. Daß Luther nicht zur bestimmten Erkenntniß gelangt war, wie sich die Alleinursachlichkeit der Gnade ohne die Unwiderstehlichkeit ihres Wirkens mit Sicherheit festhalten läßt, geht aus der späteren Abirrung in den Prädestinarianismus hervor, und so schloß die scharfe Geltendmachung der Alleinursachlichkeit der Gnade allem menschlichen Verdienst gegenüber die Unsicherheit dem Prädestinarianismus gegenüber ein, welcher die betreffenden Sätze Augustins durchdrang. Daß die prädestinarianischen Sätze Luther nicht fremd waren, geht aus den prädestinarianischen Anfechtungen hervor, die er zu leiden hatte. War doch sein „Lehrer“ Staupitz, der ihn in diesen Anfechtungen tröstete, sehr entschiedener Prädestinarianer. Aber wie es sich auch mit Luthers damaliger Stellung zur prädestinarianischen Gefahr verhalten hat, aus der Haltung seiner Lehre geht mir um so bestimmter hervor, daß der Prädestinarianismus der ursprünglichen und eigentlichen Intention der evangelischen Lehre Luthers fremd gewesen ist.

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 30: „Nativitas Dei est generatio, qua ex Deo nascimur. — — Fit autem generatio haec nulla alia re, quam verbo Dei, ut ait Jacobus cap. 1: Voluntarie, inquit, genuit nos, verbo veritatis. Voluntarie dicit, h. e. gratuito liberoque beneplacito, non nostro merito, neque dignitate. Non enim nobis quaerentibus, petentibus, pulsantibus, sed ipsius misericordia volente generantur hac generatione quicumque generantur: multo certe magis, quam carnis filius generatur, ipso nihil agente, petente, merente.“

Das Wort Gottes.

Mit der evangelischen Heilsordnung, wie sie von Luther erfährt war, stand auch von Anfang an die Bedeutung des Wortes Gottes als Mittels der Gnade fest. Die Lehre von der wahren Reue, welche im bußfertigen Glauben besteht, war ja, wie wir sahen, mit der Lehre von dem doppelten Werke Gottes durch Gesetz und Evangelium, den beiden Theilen des Wortes Gottes, identisch.¹⁾ Sehr bestimmt spricht sich von Anfang an das Bewußtsein von dieser Bedeutung des Wortes aus.

Der Glaube, sagt Luther mit dem Apostel, kommt aus dem Gehör des Wortes Gottes.²⁾ Durch das Wort des Evangeliums ist die Kirche erbauet, wie auch die sichtbare Welt durch das Wort und die Weisheit Gottes im Anfang gemacht ist.³⁾ „Die Christenheit und ein jeglichen Christenseele ist geboren in und durch das Wort Gottes. Darumb muß sie auch durch dasselb ernährt, erhalten und beschützt werden, oder muß verderben, viel kläglicher, denn der Leib verdirbt, so er seines Brods nicht braucht.“⁴⁾ Zu Ps. 83 (84), 4 (Der Vogel hat ein Haus gefunden und die Turteltaube ein Nest) heißt es in der Glosse: „Der Vogel bedeutet im geistlichen Verstande so viel als die Kirche, gleichwie dieselbe oft unter dem Bilde einer Turteltaube im Hohenliede Salomonis vorgestellt wird. Die Jungen derselben aber sind alle Gläubigen mit ihren Kindern. Das Haus und Nest derselben ist die heilige Schrift, in welchem sie sich in der Zeit des gegenwärtigen Lebens aufhalten. — — Denn was dem Vieh die Weide, den Menschen ein Haus, dem Vogel ein Nest, den Gemsen ein Fels, und den Fischen der Strom ist, das ist die heilige Schrift gläubigen Seelen.“⁵⁾ Das

¹⁾ E. A. Bd. 37, S. 410: „Die Steine Zion sind die Auserwählten Gottes: dieselben werden durch die Propheten, Aposteln und Prediger bereit zu der Gnaden. Die Bereitung geschieht durch das Wort Gottes, wann man predigt, wie daß alle Menschen in Ungnaden sind der Sunde halben, und daß niemand ohne Gottes Gnaden könne von sein selbst Gerechtigkeit bestehen, als Ro. 1 Paulus sagt, daß im Evangelio Gottes Gnaden und Zorn offenbart wird. Wer das horet recht, der wird demüthig und erschreckt, und fällt Gott zu Füßen, und klaget sein Jammer. — — Wann das geschehen ist, so ist Zeit und eben, daß Gott komme, der do nit kummet dann zu den Gedemüthigten.“

²⁾ Vorles. B. 2, S. 59 f.

³⁾ Ebdaj. S. 216. Vgl. S. 203.

⁴⁾ E. A. Bd. 21, S. 202.

⁵⁾ Walsch Bd. 9, S. 2087 f.

Wort Gottes ist das Brod des Lebens, denn in ihm kommt Jesus Christus zu uns, der das Brod des Lebens ist, und der nur im Wort, nur durch das Wort zu uns kommen und unsere Speise werden kann. In der Weihnachtspredigt vom Jahr 1515¹⁾, in welcher Luther von der Fleischwerdung des Wortes Gottes handelt, welches Fleisch, Mensch werden mußte, damit das Fleisch, der Mensch, durch Vereinigung mit ihm das Wort, Gott würde, wird von dem ewigen Worte Gottes gesagt²⁾, daß es nur geeinigt mit dem Fleisch, mit der Menschheit, nach außen gesendet werde. Das Fleisch, die Menschheit, womit das ewige Wort Gottes, welches Gott ist, geeinigt ist, sei gleichsam das sichtbare Wort oder das Werk Gottes, in welchem Gott zeige, was Christus meine und denke. Dieses fleischgewordene Wort, Christus, ist nun aber weiter als das innere Wort in den Schall, in die Stimme, in die Buchstaben eingehüllt, wie der Honig in die Wachscheibe, der Kern in die Schale, das Mark in die Rinde, das Leben in das Fleisch und das Wort in das Fleisch. Und so im äußern Wort kommt Christus gleich dem Regen, der ohne unser Zuthun niederfällt, durch die Predigt auf alle Völker herab.³⁾ In dem Wort der Verkündigung vollendet sich die Gottesoffenbarung im ewigen Wort an uns. Im Sohne, seinem Wort, redet Gott zu uns, und dieses Reden Gottes im Sohne, seinem Wort, kommt zu uns und wird von uns im Glauben vernommen im Wort des Evangeliums.⁴⁾ In der Auslegung des Vater Unser führt Luther zur vierten Bitte, die er von der geistlichen Speise versteht, aus, daß das Brod, um das wir bitten, das Wort Gottes sei. Jesus Christus unser Herr selbst ist das Brod, wie er Joh. 6 sagt: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgestiegen ist, daß es die Welt

¹⁾ Opp. lat. v. Bd. 1, S. 41 ff.

²⁾ S. 46 ff. S. 54.

³⁾ S. 49: „sicut dictum Ps. 21: descendet sicut pluvia in vellus et sicut stillicidia stillentia super terram, quod proprium est verbi; hoc enim sic cadit super homines, et utique Christus sic descendit per praedicationes in populos quoscunque, uti sine meritis gratia Christi descendit.“

⁴⁾ Vorles. Bd. 2, S. 60. Da heißt es zu Ps. 84 (85), 9 (quid loquatur in me): „quia verbum Dei non nisi auditu percipitur, natura enim verbi est audiri. — Ergo loqui ipsius Domini est verbum suum edere et manifestare, sed auditui. Ita Deus pater locutus est nobis, scil. filium verbum suum ostendit nobis in auditu fidei, et hoc est evangelium Dei, quod promiserat ante per prophetas.“

lebendig macht.“¹⁾ Der Glaube „ist nichts anderes, denn dieß Brod essen, als er Joh. am 6. jagt: mein Vater gibt euch das wahr Brod vom Himmel.“²⁾ Jesus Christus, das Brod des Lebens, kann aber nur im Wort zu uns kommen, und deshalb ist es dasselbe, daß Christus und daß das Wort Gottes, in welchem Christus zu uns kommt, als das Brod bezeichnet wird. „Nun siehst du, wie es sich hält umb dieß täglich Brod, daß Christus wahrhaftig dieß Brod ist; aber er ist dir nit nutz, kannst sein auch nit niesen, Gott mach ihn dann zu Worten, daß du ihn hören und also erkennen kannst. Dann, daß er im Himmel sijt, oder unter des Brods Gestalt ist, was hilft dich das? Er muß zertheilt, angericht und zu Worten werden, durch das innerlich und äußerlich Wort. Sieh, das ist dann wahrhaftig Gottes Wort. Christus ist das Brod, Gottes Wort ist das Brod; und doch ein Ding, ein Brod. Dann er ist in dem Wort, und das Wort in ihm: und glauben an dasselb Wort, das heißt essend das Brod; und wem das Gott gibt, der lebt ewiglich.“³⁾ Das Wort Gottes ist der Same, aus welchem die Kinder Gottes geboren werden⁴⁾, der Mutterschoß, aus welchem die Kirche, das gläubige Volk geboren wird.⁵⁾

Das Wort Gottes, jagt Luther, bringt auf geistliche Weise geistliche Eindrücke, eine lebendige und ewige Erkenntniß in den Herzen hervor, welche geistlich lebendig sind.⁶⁾ Das Wort hat eine alles überrtreffende bewegende Kraft, es ist ein Feuer, welches nicht bloß leuchtet, sondern auch brennt; es ist lebendig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert.⁷⁾ Die Worte Christi sind Geist und Leben, welche durch die mit ihnen verbundene Gnade lebendig machen; denn Christus selbst, der von allen Seiten mit Gnade bekleidet und von Segen umgeben ist, ist der Lehrer, welcher durch sie lehrt.⁸⁾ Das Wort des Evangelium ist das Wort der Weisheit und der Kraft Gottes⁹⁾, das Wort der gött-

1) E. N. Bd. 21, S. 203. Vgl. Vorles. Bd. 2, S. 190. Bd. 1, S. 439.

2) E. N. Bd. 21, S. 206.

3) Ebdaf.

4) Vorles. Bd. 2, S. 233. Bd. 1, S. 233.

5) Ebdaf. Bd. 1, S. 329.

6) Ebdaf. Bd. 1, S. 332.

7) Ebdaf. Bd. 2, S. 301. Bd. 1, S. 469 f.

8) Ebdaf. Bd. 2, S. 51.

9) Ebdaf. Bd. 2, S. 216.

lichen Majestät, die alles durch ihren Willen trägt, macht und bestimmt¹⁾, das Wort des Heils und der Gnade und das Scepter der Kraft²⁾, das Scepter der Kraft Christi.³⁾ Deshalb muß man auch die Worte der heiligen Schrift als solche lesen und hören, in denen Gott selbst zu uns spricht.⁴⁾

Das, was so vom Worte Gottes gesagt wird, gilt jedoch nach Luther, wie wir bereits früher sahen⁵⁾, nur von dem Wort, welches Gott unmittelbar selbst redet. Das unmittelbare Wort Gottes stellt Luther dem Wort des Moses, überhaupt dem Wort eines Menschen gegenüber. Denn Moses oder ein Mensch, sagt Luther, hat nicht das Wort der Kraft wie Gott, welcher gewaltig lehrt und durch sein Lehren Stärke und Trost gibt.⁶⁾ In dieser Gegensatzstellung ist das Wort Gottes, das Wort Gottes selbst, mit dem Evangelium identisch, welches der Geist ist⁷⁾ und das Gesetz in die Herzen giebt.⁸⁾ Jetzt im neuen Bunde, da uns das Evangelium anvertraut ist, redet die Zunge des Schöpfers das Wort des Schöpfers, die Zunge des Fleisches spricht die Worte des Geistes, die Zunge, die vorher irdisch war, ist durch den Geist feurig gemacht.⁹⁾ Es steht nicht im sachlichen Widerspruche hiermit, wenn Luther auch wieder in einer an die Mystik erinnernden Weise geltend macht, daß Gott auch im Sohne doch nicht unverhüllt geredet hat, daß er unverhüllt erst im Himmel zu uns reden wird, wo er uns sein Wort ohne alles Mittel offenbaren wird.¹⁰⁾

Faßt aber Luther so das Evangelium als das Wort Gottes selbst, als das Wort, welches Gott selbst redet, im Gegensatz gegen das Wort des Moses und eines Menschen überhaupt, so unterscheidet er doch auch hinsichtlich des Evangeliums wieder zwischen diesem Worte Gottes selbst, wie es durch Menschen äußerlich verkündigt, und wie es

¹⁾ Ebdaj. S. 374.

²⁾ Ebdaj. S. 269.

³⁾ Ebdaj. S. 241. Vgl. Walch Bd. 9, S. 2301 f.

⁴⁾ Vorles.

⁵⁾ Vgl. oben S. 47 f.

⁶⁾ Vorles. Bd. 2, S. 388.

⁷⁾ Ebdaj. S. 109.

⁸⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 236.

⁹⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 388 f.

¹⁰⁾ Ebdaj. Bd. 1, S. 174 f.

durch Gott selbst innerlich in die Herzen hineingesprochen wird¹⁾, und es ist von Interesse zu beachten, wie Luther das Verhältniß zwischen dem äußerlichen und innerlichen Worte faßt. Es ist bereits oben auf die Bemerkung Luthers hingewiesen, daß das loqui extra et in me in zwiefacher Weise geschehe. Einmal sei zu unterscheiden zwischen dem loqui de iis, quae sunt externa, und dem loqui de iis, quae sunt interna. Das erstere geschehe durch das Geheiß, das zweite durch das Evangelium. Sodann aber sei zu unterscheiden zwischen dem loqui tantum intus verbo spirituali und dem loqui extra verbo externo. In der ersten Weise spreche allein Gott, in der andern Weise spreche auch das Evangelium.²⁾ Darin, heißt es in der Predigt am Epiphaniensfeste 1517, unterscheiden sich die Lehre durch einen Menschen und die Lehre durch Gott selbst, daß der Prediger sprechen und bis in die Ohren den Schall bringen kann und nicht weiter, Gott aber inwendig ins Herz spricht und lehrt.³⁾ Deshalb müht sich die Zunge des Predigers umsonst, wenn nicht auch Gott in das Herz redet. Die Zunge des Predigers ist nur das Werkzeug Gottes, die Schreibfeder des Schreibers, welcher geschwind schreibt und lehrt.⁴⁾ Damit das Herz durch das Wort Gottes wirklich bewegt werde, muß sich das innerliche Wort Gottes, das Wirken Gottes, das Wirken Christi, das Wirken des Heiligen Geistes im Herzen mit dem äußerlichen Worte verbinden.⁵⁾ Zu dem das Gewissen tröstenden Glauben kommt es erst dann, wenn man hört das „heimlich Einrönen“: Dir sind vergeben deine Sünden. „Das wird niemand gewahr, denn der es höret, niemand begreift es: es läßt sich hören, und das Hören macht ein tröstlich, frölich Gewissen und Zuversicht fegen Gott.“⁶⁾ Christus, unser Brod, wird uns „zweierlei Weis“ gegeben. „Zum ersten äußerlich, durch Menschen, als durch Priester und Lehrer.“ „Zum andern innerlich durch Gottes selbst Lehren.“⁷⁾ „Das Brod, Jesum Christum, mag niemand haben von ihm selbst, weder durch Studiren, noch Hören, noch Fragen, noch Suchen. Denn Christum zu erkennen sind alle

¹⁾ Vgl. z. B. ebdaf.

²⁾ Vorles. Bd. 2, S. 61.

³⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 194.

⁴⁾ Vorles. Bd. 1, S. 237. Ebdaf. S. 165 f. 175.

⁵⁾ Walch Bd. 9, S. 2369. S. 2164.

⁶⁾ E. N. Bd. 37, S. 393.

⁷⁾ E. N. Bd. 21, S. 204 f.

Bücher zu wenig, alle Lehrer zu gering, alle Vernunft zu stumpf; allein der Vater selbst muß ihn offenbaren und uns geben, als er sagt Joh. 6: niemand kumpt zu mir, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater.“¹⁾ Deshalb soll man denn auch nicht auf die Worte des Predigers, dessen Zunge nur die Feder des Heiligen Geistes ist, die Hoffnung setzen, als ob sie, die Worte des Predigers, genügten. Aber man soll auch nicht an dem Heiligen Geiste verzweifeln, als ob er uns nicht durch das Wort des Predigers (uno ructu et verbo) aufs geschwindeste lehren könnte. Ihm soll man daher den Mund des Herzens öffnen, wenn man den Prediger hört, und man soll den Prediger so hören, daß man bereit ist durch ihn von jenem, dem Heiligen Geiste, zu hören. Man soll deshalb, wenn man das Wort Gottes hören oder lesen will, nicht mit den eigenen Kräften an dasselbe herantreten. Man soll sich auch nicht mit dem Buchstaben und dem von außen gehörten Wort begnügen, sondern den Geist selbst zu hören suchen.²⁾

Wenn aber Luther so zwischen dem Wort Gottes, das gelesen und gepredigt wird, und dem Wirken Gottes durch dieses Wort unterscheidet, so hält er doch fest, daß dieses letztere nicht ausbleibt, wenn das äußerliche recht geht.³⁾ Zu Ps. 44 (45), 3 argumentirt Luther für den Satz, daß auf den Lippen Christi und aller, welche das Evangelium verkündigen, die Gnade ausgegossen ist. Diejenigen, welche das Evangelium verkündigen, predigen solches, was nichts nützen, nichts bewirken würde, wenn nicht zugleich die Gnade mitwirkend auf den Hörer hinzuträte. Nun aber wird es nach Jes. 55 niemals umsonst gepredigt. Also sind stets die Zungen derer, die es verkündigen, die „Feder des Schreibers, welcher geschwind schreibt“, des Heiligen Geistes, weil, wenn sie es mit der Zunge reden, dann zugleich der Heilige Geist durch dieselben in den Herzen derer, welche hören, schreibt.⁴⁾ So faßt

¹⁾ Ebdas. S. 203.

²⁾ Vorles. Bd. 1, S. 166.

³⁾ E. N. Bd. 21, S. 205: „Zum andern, innerlich durch Gottes selbst Lehren. Und das muß bei dem äußerlichen sein, oder das äußerlich ist auch umsonst. Wenn aber das äußerlich recht geht, so bleibet das innerlich nit außen. Denn Gott läßt sein Wort nimmermehr ohn Frucht ausgehen; er ist dabei, und lehret innerlich selbst, das er gibt äußerlich durch den Priester, als er spricht durch Esaiam c. 55: mein Wort, das von meinem Mund ausgeht, wird nit leer wiederkommen; sonder, wie der Regen die Erden durchgeußt und fruchtbar machet, also wird mein Wort für sich gehen, und alles ausrichten, dazu ichs auch sende.“

⁴⁾ Vorles. Bd. 1, S. 170 f.

jedoch Luther das Verhältniß nicht, als ob das Wirken Gottes selbst durch das äußerliche Wort ein stets gleichmäßig sich vollziehendes und wie durch eine physische Nothwendigkeit an das Wort gebundenes wäre, sondern er macht geltend, daß sich das Wirken Gottes als das freie Wirken Gottes selbst vollzieht, wann und wo Gott will. Nicht in allen Menschen, zu denen das Wort Gottes äußerlich kommt, tritt auch das Wirken Gottes durch dasselbe im Herzen ein.¹⁾ Das Evangelium, heißt es zu Ps. 109 (110), 2 ist kräftig, wenn Gott es sendet; es ist unkräftig, wenn ein Mensch, nicht Gott es sendet.²⁾ Der Prädestinarianismus ist damit nicht gegeben, daß festgehalten wird, Gott verbinde sein innerliches Wirken mit dem Wort, wann und wo er will; denn das freie Wirken Gottes muß nicht eo ipso ein durch unbedingte Prädestination bestimmtes sein. Und wenn Gott nach Seiner Freiheit das innerliche Wirken mit dem Wort verbindet, wann und wo er will, so vollzieht sich doch sein innerliches Sprechen im Herzen immer durch das äußerliche Wort. Durch das äußerliche Wort kommt das Wort Gottes selbst zu uns und in uns.³⁾ Luther geht ja davon aus, daß das ewige Wort Gottes nur als fleischgewordenes und als solches ins Wort der Verkündigung gefaßtes

¹⁾ Walch Bd. 9, S. 1670 f.: „Denn Gott thut alles durch sein Wort, dahero ist sein Stillschweigen, wenn er durch sein Wort nichts thut oder hilft. Oder es ist eine Gleichnißrede, denn wer jemandem weder mit Worten noch Werken hilft, der schweigt allerdings in beiden stille. Auf eine andere Art schweigt er auch stille, wenn er inwendig in den Herzen die Erleuchtung und den Trost nicht ertheilet, welches er allerdings in dem Gemüth und Geist durch sein Wort thut.“ E. N. Bd. 37, S. 370 f.: „Die Wort Gottes, in welchem er sich thut und drücket in der Schrift, das sind die Pfeile: wer die fühlet, der schreiet: Herr, strah mich nicht in Deinem Zorn. Es fühlet sie aber niemand, denn wenn sie ins Herz gesteckt werden und das Gewissen erschrecken; das sind die furchtsamen Menschen, den sie Gott in das Herz schenkt. Den unfurchtsamen aber, die verhartet sind, fallen sie ab, gleich wie von einem harten Fels; und das geschieht als lange, als durch Menschenpredigen die Wort gefaget werden, ohn Mitwirken und innerlich Einschließen Gottes.“ Vgl. Vorlej. Bd. 2, S. 208.

²⁾ Vorlej. Bd. 2, S. 242.

³⁾ Vorlej. Bd. 2, S. 238: „Qui enim sic se humiliat et captivat in obsequium Christi, hic fit scabellum pedum ejus. Sunt autem pedes ejus ipsa verba veritatis. Illis enim conculcat et subjectos habet omnes fideles, quia quomodo potest aliis pedibus ambulare, quam verbis, verba enim sunt vehiculum et pedes, per quae in nos et super nos veritas venit. — unde et verbum de ore dicitur exire et egredi, cum tamen alios pedes non habeat nisi vocem illam et syllabas, quae sunt materialiter verbum, in quibus formale verbum, scilicet sensus, vadit ad cor audientis.“

zu den Menschen kommen kann. Ausdrücklich jagt Luther in einer aus der Auslegung des Vater Unser bereits angeführten Stelle, daß uns Christus nichts nützen könne, daß wir auch sein nicht „nießen“ könnten, wenn ihn Gott nicht zu „Worten“ machte, daß wir ihn hören und also erkennen können.¹⁾

Die Sacramente.

Tritt in Luthers Lehre die Gnadenmittelbedeutung des Wortes mit den Fundamentalsätzen der evangelischen Heilsordnung von Anfang an in aller Bestimmtheit hervor, so stehen dagegen die Sacramente noch nicht im Kreise der Gedanken, welche Luther im Gegensatz gegen die falsche, semipelagianische Lehre der Scholastiker beschäftigen. Der evangelische Gegensatz gegen die Sacramentslehre der mittelalterlichen Kirche ist noch nicht wach geworden, wenn Luther auch hin und wieder auf die Gedanken der älteren Kirche, vornehmlich auf die Gedanken Augustins, zurückgreift. Dieser Stand der damaligen Lehre Luthers hinsichtlich der Sacramente hängt damit zusammen, daß damals der rechtfertigende Glaube noch nicht als der der empfangenen Sündenvergebung gewiß gewordene im Mittelpunkte der Lehre Luthers steht. Die evangelische Lehre von den Sacramenten ist von Luther mit der Bedeutung der Sacramente für die Gewißmachung des Glaubens hinsichtlich der empfangenen Vergebung der Sünden erfaßt worden. So ist erst im Streit über die Ablasshefen mit der Bedeutung der Absolution

¹⁾ Demgemäß ist es somit auch zu verstehen, wenn Luther in derselben Schrift (E. N. Bd. 21, S. 198) auf die Frage: „wenn und durch welchen kumpt uns das Wort?“ antwortet: „auf zweierlei Weiß“, nämlich einmal „durch einen Menschen, wenn Gott durch einen Prediger in der Kirchen oder sonst durch ander ein trostlich Wort hören läßt, das ihn stärket, das er empfindet im Herzen: confortare et esto robustus, ermanne dich und bis fest; dann solchen Schall machet gewißlich das Wort Gottes im Herzen, wann es recht kumpt. — — Zum andern, durch sich selbst, als wenn Gott einem leidenden Menschen sein Wort eingeußt, darmit er stark wird, alles zu tragen.“ Luther spricht von dem Trost, den Gott durch sein Wort den Frommen in allerlei Unglück und Leiden giebt. Da kommt es darauf an, daß man eben die Worte empfängt, welche den stärkenden Trost geben, dessen der Fromme gerade bedarf. Diese Worte giebt Gott auf verschiedene Weise, entweder, wenn er dieselben durch einen Prediger oder sonst jemand den Frommen werden läßt, oder wenn er selbst durch sein Wirken im Geiste des mit dem Worte Gottes bekannten Frommen die Erinnerung an ein solches Wort weckt, das ihn in der gegenwärtigen Noth trösten und stärken kann. Vgl. ebdaf. S. 199.

für die Gewißmachung des Glaubens die Grundlage für die evangelische Sacramentslehre gewonnen.¹⁾ Eben in der Lehre vom Sacrament der Buße kündigt sich auch jetzt schon die in der Consequenz der evangelischen Grundlehren liegende Reconstruction der Sacramentslehre an.

Wie fern Luther noch der Gedanke eines Gegensatzes gegen die Lehre der mittelalterlichen Kirche von den Sacramenten lag, obwohl ihm die Fortbildung der Lehre von den Sacramenten in der mittelalterlichen Kirche über die Lehre der alten Kirche hinaus wohl bekannt war, spricht sich sehr bestimmt in dem Tadel aus, welchen er über die „Böhmen“ ausspricht. Er wirft ihnen vor, daß sie äußerlich am Buchstaben haftend an dem Alten im Gegensatz gegen die neue Wahrheit, gegen den Fortschritt der Erkenntniß der Kirche festhalten, hinsichtlich des Principats der römischen Kirche und hinsichtlich der Sacramente.²⁾ Ausdrücklich hält Luther an der Siebenzahl der Sacramente fest, und zwar als einer solchen, welche „de necessitate evangelii“ ist, und in Uebereinstimmung mit der Lehre der mittelalterlichen Kirche setzt er die Mehrzahl der Sacramente zu der Vielheit der Gnadengaben, die wir auch unter Christus noch bedürfen, in Beziehung.³⁾ Luther spricht vom Sacrament der Ehe, von dem der Delung.⁴⁾

In Uebereinstimmung mit der Lehre der mittelalterlichen Kirche steht für Luther die gnadenträchtige Wirksamkeit der Sacramente fest.⁵⁾ So sehr ist ihm dieselbe mit dem Begriff der Sacramente des neuen Testaments identisch, daß er in einer Predigt sagt, alles, was in Christo sei, müße in zwiefacher Weise, sacramentaliter und exemplariter, da uns die Sacramente Christi die Hülfe der Gnade, sein Leben die Lehre des Beispiels gewährten.⁶⁾

¹⁾ Vgl. meine Schrift: Der Ablassstreit, S. 175 ff.

²⁾ Vorles. Bd. 2, S. 330: „Sic certe usque hodie fit in articulo concep. b. Virginis, item cum Boemis de sacramentis atque principatu ecclesiae romanae. Illi enim sua vetera jactant, et quia antiquitus ita senserunt, imo ita sensisse eos volunt videri, mox veritati caput exerenti resistunt gravissima contentione.“

³⁾ Vorles. Bd. 1, S. 175.

⁴⁾ Ebdaf. S. 235, Bd. 2, S. 269.

⁵⁾ Ebdaf. Bd. 1, S. 282: „fontes sunt ipsa sacramenta ecclesiae.“ Vgl. ebdaf. S. 303, wo die Sacramente mit den Gütern und Gaben der Kirche zusammengestellt werden. Vgl. auch S. 175.

⁶⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 115.

Von der Taufe der Kirche im Unterschiede von der Taufe des Johannes sagt Luther, daß sie eine Taufe der Gnade und der Vergebung der Sünden sei.¹⁾ In die Taufe sind unsere geistlichen Feinde, die Sünden und die Dämonen, versenkt, so daß wir sie nicht fürchten.²⁾ Durch die Taufe wird das Volk der Kirche geboren.³⁾ Durch die Taufe werden die Gläubigen zu neuen Creaturen gemacht.⁴⁾ Luther spricht von dem geistlichen Volk, „durch die Taufe Christi neu geschaffen.“⁵⁾ In den Vorlesungen zu den Psalmen ist von dem Gelübde der Abrenunciation bei der Taufe die Rede.⁶⁾ Am Schluß der quaestio de vir. n. s. w. wird als quaestio accedens die Frage aufgeworfen, ob alle, die in Christus getauft sind, gleichmäßig den Effect der Taufe empfangen? Wenn darauf geantwortet wird, die Gnade der Taufe sei „regulariter et semper“ gleich, „quantum est ex parte Dei et sacramenti“, ungleich aber könne sie sein, „quantum ad ministros, meritum, passionem Christi et recipientis subjecti“⁷⁾, so geht daraus hervor, daß Luther noch ganz auf dem Boden der Lehre der mittelalterlichen Kirche von der Taufe steht. Denn wenn er die mögliche Ungleichheit des Effects der Taufe auch durch den Diener bedingt sein läßt, so kann er das nur, weil er an der Bedeutung festhält, welche der Intention des Dieners bei der Ertheilung des Sacraments beigelegt wird.⁸⁾ Und wenn ferner auch eine Ungleichheit hinsichtlich des in der Taufe mitgetheilten Verdienstes Christi und hinsichtlich der Disposition des Täuflings soll stattfinden können, wodurch die in der Taufe mitgetheilte Gnade verändert werde, so wird man wohl daran zu denken haben, daß nach der Lehre der vorreformatorischen Kirche die Gnade der Taufe allein in der Vergabung der angeborenen Schuld der Erbsünde besteht, daß aber durch die Taufe unter Umständen, nämlich bei der Taufe Erwachsener, welche in der Neue stehen, auch die Schuld der vor der Taufe begangenen Thatfünden erlassen wird, was denn von der nothwendigen Disposition des empfangenden Subjects,

1) Vorles. Bd. 1, S. 333. Vgl. ebdaj. S. 151.

2) Ebdaj. S. 466 f.

3) Ebdaj. Bd. 2, S. 233. Bd. 1, S. 155.

4) Walch Bd. 9, S. 2227.

5) C. A. Bd. 37, S. 414.

6) Vorles. Bd. 2, S. 345.

7) Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 254.

8) Vgl. den erklärenden Zusatz zu der „conclusio“.

von der Neue desselben, abhängt und zugleich voraussetzt, daß das Verdienst des Leidens Christi noch in anderer Weise als bei der Taufe der Kinder in Betracht kommt.

Hinsichtlich des Abendmahls steht es für Luther fest, daß Christus selbst auf dem Altar ist, und daß wir ihn, unser Brod, im Sacrament empfangen.¹⁾ An der Transsubstantiation nimmt Luther noch keinen Anstoß. Die Gestalt des Brodes (*species panis*) im Sacrament wird als der Schatten bezeichnet, unter welchem Christus verborgen ist.²⁾ Wenn Luther das Abendmahl mit Recht auch als das Gedächtniß des Todes Christi bezeichnet, so unterscheidet er dies doch ausdrücklich davon, daß wir in demselben gespeist werden, wie er auch zwischen der zwiefachen Speise des Evangeliums und des Sacraments bestimmt unterscheidet und sagt, daß beides von uns genossen werden solle.³⁾ Und wenn er das Abendmahl als *communio sanctorum* ins Auge faßt, so sieht er das Gemeinschaftstiftende des Sacraments in der einen Speise, die es allen giebt, und durch die alle zur Einheit in Christo zusammengeschlossen werden.⁴⁾

An dem Unbegreiflichen der verborgenen Gegenwart Christi im Sacrament nimmt Luther keinen Anstoß; es stimmt das mit der

¹⁾ *Waldh* Bd. 9, S. 1990. *Vorles.* Bd. 1, S. 345. *Ebdaj.* S. 51 f. S. 266. — Zu bemerken ist, daß Luther hinsichtlich der Rede des Herrn Joh. 6 über das Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes schon jetzt der Auslegung Augustinus zu folgen scheint. Es scheint das daraus geschlossen werden zu müssen, wie er im Anschluß an Augustin Joh. 6, 63 erklärt. *Ebdaj.* S. 387: „*Nam secundum verbum Domini caro non prodest quicquam, scil. sola, sed est fex. Verumtamen caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus, scil. simul Deum et hominem credere et intelligere.*“

²⁾ *Vorles.* Bd. 1, S. 279.

³⁾ *Waldh* Bd. 9, S. 2307. *Vorles.* Bd. 2, S. 248 ff.

⁴⁾ *Vorles.* Bd. 2, S. 395 f.: „*Sie enim est natura temporalium, quod uno eodemque non possint duo simul uti vel frui, quod enim tu comedis, ego non comedo, licet simile, sed aliud; et quod tu induis, ego non possum induere, et hinc fit causa discordiarum, bellorum, inimicitiarum, caedium, furtorum, rapinarum et omnium peccatorum et malorum. Nos autem, si cives sumus hujus civitatis, ecce unus panis, unus calix, una fides, unus Dominus, omniaque sunt nobis unum, omnia autem Christus in nobis, quia spiritualia habent hanc naturam, ut non possint dividi in diversa, sed diversos et divisos colligunt in unum. cum enim Christus omnibus sufficiat, ipse id ipsum et unum nostrum omnes ad se trahit et unum facit. Ita, quod tu comedis, induis, habes, idem ego comedo, bibo, habeo, et hinc fit causa omnis concordiae, pacis, amicitiae, vitae, communionis sanctorum et omnium honorum.*“

Unbegreiflichkeit Gottes und der Herabkunft des Sohnes ins Fleisch überein. Im Sacrament der Eucharistie, sagt Luther, ist Christus in sehr verborgener Weise, aber Gott wohnt ja überhaupt in einem unzulänglichen Lichte, so daß kein Verstand ihn erreichen kann, wenn er nicht sein eigenes Licht fahren läßt und durch ein höheres emporgehoben wird. Gott giebt Gnade und Erkenntniß Seiner nur den Demüthigen, er giebt es nur dann, wenn unser Verstand sich beugt und Dunkel in ihn entsteht, d. h. wenn wir unsere Blindheit erkennen und unsern Verstand unter den Gehorsam Christi gefangen nehmen.¹⁾ Mit dieser Stellung Luthers zum Inhalt des heiligen Abendmahls, zum Mysterium desselben, stimmt es überein, wenn er auf dasselbe das allergrößte Gewicht legt. Im Anschluß an ein Wort Bonaventuras sagt Luther, Christus in diesem Sacrament sei die einzige und alleinige Stütze des ganzen christlichen Glaubens und der ganzen christlichen Religion; man nehme dieses Sacrament weg, und durch die ganze Kirche würde Heidenthum und Götzendienst ausgeschüttet sein.²⁾ Luthers Stellung zum Mysterium des Abendmahls war in Uebereinstimmung mit der rechten Art des Glaubens, in welchem er lebte, derjenigen der Humanisten ganz entgegengesetzt. Für diese galt bei ihrer naturalistischen und rationalistischen Haltung die Verneinung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl für etwas Selbstverständliches und das Festhalten an derselben für Aberglauben. Uebrigens steht für Luther zugleich fest, daß das Sacrament nichts nützen würde, wenn daneben nicht durch das Wort Christus gepredigt würde, und er sieht darin ein sehr schweres Uebel der damaligen Kirche, daß man zur Messe eilt, und dagegen das Vornehmste, weshalb die Messen eingesetzt sind, nämlich das Predigen, dahintenbleibt.³⁾

¹⁾ Vorles. Bd. 1, S. 91 ff.

²⁾ Vorles. Bd. 1, S. 345: „Christus in hoc sacramento est unicum et singulare firmamentum totius fidei et religionis Christianae. Tolle enim hoc sacramentum, ait Bonaventura, et erit confusa gentilitas et idololatria per omnem ecclesiam.“

³⁾ E. A. Bd. 21, S. 204: „In dem Sacrament empfaht man Christum; aber das wäre gar umsonst, wenn man nit darneben ihn zertheilet und anrichtet mit dem Wort. Denn das Wort bringt Christum ins Volk und macht ihn bekannt in ihren Herzen, das sie aus dem Sacrament nimmermehr verstünden. Darumb ist es ein schweres Wesen zu unsern Zeiten, daß man viel Messen hält und nur auf Messen eilet, und leider! das fürnehmste, darumb die Messen seind aufgesetzt, dahinten bleibt, das ist, die Predigen; als Christus sagt und gebeut (Luc. 22, 20;

Auch gegen das Messopfer ist Luther noch nicht gerichtet.¹⁾ Aber er legt entscheidendes Gewicht darauf, daß dasselbe das Opfer des Lobes von Seiten der Kirche, von Seiten der Gläubigen sei, und macht geltend, daß das Opfer des Altars nur für diejenigen gehöre, welche in und mit demselben auch sich selbst in der Wirkung und Kraft des Sacraments opfern; es wäre jetzt kein Opfer, wenn es nicht gänzlich aus uns wäre.²⁾ Das Opfer des Lobes, sagt Luther, und die res sacramenti selbst seien dasselbe.³⁾

Daß die reformatorische Kritik gegen das Falsche in der Verwaltung des Abendmahls noch nicht erwacht ist, spricht sich sehr bezeichnend darin aus, daß Luther in der Schrift „Decem praecepta“ die Forderung, daß der Messcanon um des Evangelii willen mit lauter Stimme verlesen werden müsse, damit man es hören könne, als eine thörichte zurückweist. Warum man nicht bedenke, daß das Gebot wegen des Wortes Gottes und das wegen der Messe verschieden sei? Darin, daß in der ganzen Kirche niemand außer dem Priester die ganze Messe höre, sieht Luther ein großes „sacramentum“ davon, daß Christus, der wahrhaftige Priester, obwohl er vieles in der Kirche durch äußere

1. Cor. 11, 24. 25): als oft ihr das thut, so sollt ihr's thun, mein zu gedenken. Und ob man schon predigt, so ist die Mess von Christo, und die Predigt von Dieterich von Bern, oder sunst ein Fabel. Also plaget uns Gott, daß wir nit bitten umbs täglich Brod, und kumpt zuletzt das hochwürdig Sacrament nit allein in ein vergebem, unfruchtbaran Brauch, sonder auch in Verachtung. Dann was hilft, daß er da ist, und uns ein Brot bereit ist, und doch uns nit gegeben wird, und wir sein nit niesen können? Das gehet gleich zu, als wenn ein kostlich Mahl bereit wär, und wär niemand, der das Brod zertheilet, die Speis brächt, oder Trinken einschenkte, so mügen sie von dem Geräuch oder Gesicht nit satt werden. Darumb sollt man von Christo allein predigen, alle Ding zu ihm ziehen, und in allen Geschriften ihn anzeigen, warzu er kommen sei, was er uns bracht hat, wie wir in ihn glauben und gegen ihm halten sollen; auß daß das Volk Christum also durch das Wort fassen und erkennen möcht und nicht so ledig von der Messe kommen, daß sie weder Christum noch sich selbst erkennen.“ Vgl. auch opp. exeg. Bd. 12, S. 84.

¹⁾ Vgl. Vorles. Bd. 2, S. 234. Bd. 1, S. 345. Walsh Bd. 9, S. 1990.

²⁾ Walsh Bd. 9, S. 1839. Vgl. S. 1971.

³⁾ Vorles. Bd. 1, S. 187 zu R. 49 (50), 14 (immola Deo sacrificium laudis): „quod autem alii illud de sacrificio altaris exponunt, non videtur ad literam dici, licet verum sit, quod sacrificium laudis et res ipsa sacramenti sit idem, quia in ipso offertur semper sacrificium laudis, de quo hic loquitur. Sed non solum in illo; immo sacrificium laudis est jure sacrificium, quod nunquam cessat offerri, quia nos ipsos Deus requirit et non nostra, nisi ut signum seu sacramentum sacrificii, quod sumus nos. Nam et b. Aug. tale exponit sacrificium.“

Sacramente und sichtbare Zeichen wirke, wobei die Gläubigen mitwirken und mitwirken, doch das Meiste unsichtbar für uns bei Gott thue, was sein Volk und Kirche weder sehe noch vernehme.¹⁾

Nur hinsichtlich des mittelalterlichen Pönitenssacraments erwacht, wie bereits bemerkt wurde, schon jetzt die reformatorische Kritik Luthers. Schon jetzt nämlich richtet Luther seine Kritik gegen das Ablasswesen, diesen äußersten und ärgerlichsten Auswuchs des falschen Pönitenswesens der vorreformatorischen Kirche. Es bereitet sich darin der Angriff vor, welchen Luther in den Thesen gegen den Ablass gerichtet hat, und welcher die Veranlassung des Reformationsstreits werden sollte. Mit seiner gegen das Ablasswesen gerichteten Kritik steht Luther wieder der falschen Lehre von der Reue gegenüber, der er mit seiner Gewissensnoth gegenübergestanden, und der gegenüber er mit dem rechten Wesen der Reue die Rechtfertigung allein durch den Glauben erfaßt hatte. Es war daher nichts Zufälliges, daß Luthers reformatorische Kritik gegen das Falsche der Sacramentslehre von dem Gegensatze gegen das Ablasswesen ausgegangen ist. Im Ablasswesen gipfelte die falsche Lehre von der Reue, der Luthers evangelische Wahrheitserschaffung entgegentrat. Das Nähere über Luthers Stellung zum Ablass wie zur Lehre vom Purgatorium in der Zeit vor dem Anschlag der Thesen habe ich bereits in der Schrift über den Ablassstreit mitgetheilt, worauf ich verweise.²⁾

Gottesdienst. Heiligen- und Mariencult.

Was den Cultus betrifft, so legt Luther schon jetzt das entscheidende Gewicht auf die Lehre und Predigt des Wortes Gottes, worin er schon jetzt die Hauptaufgabe der Kirche und des geistlichen Amtes sieht. Von Anfang an steht für ihn mit dem Glauben das Wort Gottes und seine Verkündigung in der Mitte. Als die Seele im Leibe der Kirche bezeichnet Luther den Ordo derer, welche die Sacramente und das Wort Gottes verwalten, und besonders führt Luther auch darüber Klage, daß die Vorgesetzten und Diener ihr Amt vernachlässigen, vor allem daß sie nicht predigen.³⁾ Auf das Einzelne der Gottesdienstordnung ist seine Aufmerksamkeit noch nicht gerichtet. Wiederholt spricht

¹⁾ Opp. exeg. Bd. 12, S. 81 f.

²⁾ Vgl. S. 6 ff. 35 ff. 259 f. 45 ff. 140 ff.

³⁾ Vorles. Bd. 1, S. 110. Vgl. ebdaf. S. 297. Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 141.

er sich gegen eine falsche Aeußerlichkeit aus, die an den Ceremonien als solchen haftet und in denselben die Sache selbst sieht.¹⁾ Wer den geraden und kurzen Weg geht, sagt Luther, ergreift mit Unterlassung der langen und zahlreichen fleischlichen Ceremonien schnell den Geist oder erfüllt doch die Ceremonien geistlich. Dagegen die, welche ohne den Geist sind, mühen sich bloß in dem Aeußern der Ceremonien ab und dienen Gott bloß „in figura“.²⁾ Aller bloß äußerliche Ceremoniendienst ist nur schlechte Hefe, von der der Wein geschieden ist.³⁾

Dieser Gegensatz gegen das Werkwesen in äußerlicher Beobachtung bestimmter gottesdienstlicher Gebräuche war mit der Grundstellung Luthers identisch, die gegen alles äußerliche fleischliche Gesetz- und Gerechtigkeitswesen gerichtet war und die Gerechtigkeit des Glaubens, welche eine Gerechtigkeit des Geistes ist, geltend machte. Aber zunächst fordert Luther doch nur, daß man in den Ceremonien nicht das Wesen der Sache sehe und so nur das Aeußerliche ohne den Geist behalte. An den Ceremonien selbst, wie sie sich gestaltet hatten, nimmt er noch nicht Anstoß. Ein Antrieb zur Um- und Neugestaltung derselben regt sich noch nicht. Die reformatorische Neugestaltung des Cultus hat sich später an den reformatorischen Gegensatz gegen die falsche Sacramentsverwaltung angeschlossen, welcher damals überhaupt noch nicht wach geworden war. Charakteristisch für Luthers damalige Stellung ist eine gewisse Gleichgültigkeit den Ceremonien gegenüber. Der, welcher den geraden und kurzen Weg des Glaubens geht, ergreift den Geist mit Unterlassung der langen und zahlreichen fleischlichen Ceremonien, oder erfüllt dieselben wenigstens zugleich geistlich. Eine nothwendige Bedeutung haben die Ceremonien für den geistlichen Menschen nicht mehr. Er mag sie wohl ganz unterlassen. Sie gehören im Grunde einer Stufe an, über die er sich erhoben hat. Es ist wohl in dieser Hinsicht für Luther die Stellung nicht ohne Einfluß gewesen, welche nach Bernhard und nach der Regel der Cisterzienser die Mönche als die Contemplativen zu den kirchlichen für das Volk berechneten Gebräuchen und Ceremonien einnehmen sollten.

Diese Stellung Luthers zu den Ceremonien tritt uns auch in einem Ausspruche über die Nothwendigkeit der Feiertage entgegen, welcher

¹⁾ Vgl. 3. B. Vorles. Bd. 1, S. 59.

²⁾ Ebdaß. S. 221. Vgl. S. 233.

³⁾ Ebdaß. S. 385 f.

sich in der Schrift „Decem praecepta“ zum dritten Gebot findet, und in welchem man den Grundgedanken der Erklärung des dritten Gebots im Katechismus leicht wiedererkennt. Die Kirche, heißt es da, habe die Feiertage festgehalten wegen der Nothwendigkeit des Wortes Gottes für die Unvollkommenen. Denn der wahrhafte Gerechte (justus verus) sei o gottförmig, daß er ebenso wie Gott keinen Unterschied der Tage, Derter und Personen mache. Jeder Tag sei für ihn ein Feiertag. Die Schwachen aber, die noch nicht nach dem alten Menschen getödtet seien, müßten bestimmte Werke, Tage und Weisen haben, um zum Wachsthum des inneren Menschen zu gelangen. Das alles müsse jedoch immer mehr aufhören, je mehr der innere Mensch wachse, und es müsse ganz aufhören, sobald derselbe vollkommen geworden sei. Eben das sei der Sinn des Apostels, wenn er sage, das Gesetz sei unser Zuchtmeister auf Christus gewesen.¹⁾ Unstreitig ist die Bedeutung der gottesdienstlichen Ordnungen der Kirche nicht in genügender Weise erfasst, wenn sie unter den Gesichtspunkt des Gesetzes gestellt werden, welches die Schwachen im Unterschiede von den Fortgeschritteneren und Vollkommenen als Zuchtmeister auf Christus bedürfen. Sie sind so mit Unrecht nach ihrer Bedeutung unter die Höhe des Lebens der Gläubigen in der Kirche des N. Testaments herabgedrückt und damit aus ihrer rechten Stellung verrückt.

Wie seine damalige Stellung zum Ablass beweist, verwirft Luther noch nicht, daß die Gläubigen an den Verdiensten der Heiligen Antheil haben; er macht nur geltend, daß sie selbst zu diesem Schatze der Kirche beitragen müssen, um Antheil an ihm zu haben.²⁾ Ebenso hält Luther auch noch an der Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitten fest. Zu Bf. 83 (84), 4 bezeichnet er die Heiligen als „Altäre“. Im allegorischen Sinne sei die ganze Kirche und ein jeder Prälat, welcher nach seinem Amt sein Volk opfert (offert), ein Altar. Durch den Prälaten, wie auf seinem Altar, bringe der Gläubige sein Gelübde dar. Jeder Prälat sei nämlich Stellvertreter Christi und mystisches Haupt und mystischer Christus. Dasselbe gelte auch von jedem Heiligen, durch welchen als seinen Patron und durch dessen Intercession man sein Gelübde opfere. Luther verbindet damit den Gedanken, daß der betreffende Heilige auch

¹⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 71.

²⁾ Vorles. Bd. 1, S. 296 f. Vgl. S. 210.

insofern der Altar des Gläubigen wird, als dieser das Leben desselben zum Muster der Nachfolge Christi nimmt und ihn so zum Altar macht, auf dem er sich selbst als Opfer darbringt.¹⁾ In der Schrift „Decem praecepta“²⁾ spricht sich Luther sehr eingehend über die Anrufung und Verehrung der Heiligen sowie über Wallfahrten, Reliquien und Heiligenfeste aus. Er richtet sich da gegen Uebertretungen des ersten Gebots, welche durch Ausschreitungen hinsichtlich der Reliquien und der Verehrung und Anrufung der Heiligen geschehen. Man soll die Heiligen nicht bloß um körperliche Güter anrufen. Man darf auch dies thun, aber vornehmlich und zuerst soll man sich um der geistlichen Güter willen an die Heiligen wenden. Als unbegründete Meinung wird es zurückgewiesen, wenn man den verschiedenen Heiligen verschiedene Hilfsleistungen zuschreibt. Alle Heiligen vermögen alles durch ihre Fürbitten. Luther dringt ferner auf die wahre und innerliche Verehrung der Heiligen. Er sieht dieselbe darin, daß Gott in den Heiligen und die Heiligen in Gott gelobt werden, daß man sich durch Betrachtung der Werke und der Gnade Gottes in den Heiligen zur Liebe und zum Dank gegen Gott bewegen lasse. So richtet er sich gegen das mannigfache Unwesen in dem veräußerlichten Heiligenculte, gegen die Häufung der Heiligenfeste und ihrer ungeistlichen Gebräuche sowie gegen die dabei getriebenen Geldspeculationen. Sehr gering denkt Luther von den Wallfahrten. Obwohl er sie der so tief eingewurzelten Gewohnheit gegenüber nicht gänzlich verbieten will, so spricht er sich doch sehr offen dahin aus, daß sie am besten ganz unterblieben, wie sie denn nicht geboten seien, sondern freiwillig übernommen würden. Zuletzt weist Luther es jedoch sehr bestimmt ab, als ob er den ungeligen Häretikern, den Pigharden, beipflichten wolle, welche die Heiligenverehrung als Götzendienst verwürfen und einen Haufen von Schriftstellen zusammenbrächten, durch welche die Heiligenverehrung als Sünde gegen das erste Gebot verworfen werde. Als ob man erst von ihnen lernen müßte, daß Gott allein anzubeten sei, als ob man das geleugnet habe. Aber es könne doch nicht geleugnet werden, daß häufig die Hofleute geehrt und gleichsam angebetet würden, um leichter Zugang zu dem Könige zu erlangen. Luther spricht es jenen Häretikern

¹⁾ Ebdaj. Bd. 2, S. 46.

²⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 26—53.

gegenüber mit aller Bestimmtheit aus, daß man zu den Fürbitten der Heiligen in aller Weise seine Zuflucht zu nehmen habe, und beruft sich dafür auf mehrere Stellen des N. Testaments. Sehr nachdrücklich also verwahrt sich Luther gegen die Verwerfung der Heiligenverehrung, während er sich gegen eine Reihe von abergläubischen und mit der im ersten Gebote geforderten Verehrung Gottes im Widerspruch stehenden Mißbräuchen wendet, die sich an die Heiligenverehrung angeknüpft hatten. So weist Luther auch einerseits auf die Legende vom heiligen Felix hin¹⁾, und andererseits richtet er eine sehr scharfe Kritik gegen die unhistorischen Angaben der Legende über den Apostel Bartholomäus.²⁾

Besonders theilt Luther auch noch die Marienverehrung, die im Zusammenhange mit der mönchischen Askese und mit der mystischen Richtung der Frömmigkeit auch bei einem Bernhard von Clairvaux eine so große Rolle spielt. Luther bezeichnet die Maria als das Bild der Kirche, welche ihre Kinder vom Heiligen Geiste und dem Samen des göttlichen Wortes gebiert.³⁾ Er sagt von der Jungfrau, durch sie, in ihr und mit ihr sei der Fluch, welcher durch Eva, in ihr und mit ihr über das Menschengeschlecht gekommen, hinweggenommen und der Segen mitgetheilt.⁴⁾ Die Predigt am Fest der Himmelfahrt Mariae 1516 enthält eine förmliche Anrufung der Maria.⁵⁾ In der Predigt am Fest der Empfängniß Mariae 1516⁶⁾, welche sich auf die allegorische Deutung des Namens Maria⁷⁾ stützt, wird von der Jungfrau gesagt, sie sei nicht bloß gesalbt, sondern sie sei selbst der (zur Salbung oder Einbalsamirung der Leichname gebrauchte) Tropfen und die kräftigste Bitterkeit (vor Fäulniß bewahrende Myrrhe) sowohl für sich wie für

¹⁾ Borlef. Bd. 2, S. 381.

²⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 119 ff.

³⁾ Borlef. Bd. 2, S. 233.

⁴⁾ Ebdas. S. 54.

⁵⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 118: „O felix mater! o dignissima virgo, memento nostri, fac ut et nobis haec magna faciat Dominus.“

⁶⁾ Ebdas. S. 150 f.

⁷⁾ Mar = Tropfen, stilla seu gutta, Mirjam = stilla maris, auch Myrrha = stilla oder gutta (Myrrha illa pura et electa, spontanea, quae ex arbore Myrrha, quae ab amaritudine sic ex Arabica lingua nominatur, incisa pluit et erumpit).

Alle; nichts von Fäulniß sei in ihr, da sie selbst der Tropfen sei. Aus dem ganzen Meere der ganzen Masse des menschlichen Geschlechts sei sie der einzige erhaltene und bewahrte Tropfen. Auch sonst spricht sich Luther für die unbesleckte Empfängniß der Maria aus und zwar im Gegenfaze gegen die Leugnung derselben.¹⁾ Auch daß die Jungfrau unverletzt empfangen und geboren habe, kommt zum Ausdruck.²⁾ Uebrigens tritt die Betrachtung durchaus in den Vordergrund, welche in der Jungfrau das vollkommene Muster der Demuth sieht. Da verknüpfen sich die Gedanken über die Glaubensgerechtigkeit mit der Verehrung der durch die Gnade geheiligten Jungfrau. Die Jungfrau preist nicht sich selbst, nicht ihr Verdienst und Werk, sondern was der Herr an ihr gethan hat. Sie führt preisend alles auf Gott zurück, während sie so ganz und gar im Bewußtsein ihrer eigenen Niedrigkeit steht. „O pulchra virgo! quam omnia in Deum refert!“³⁾ Indem Luther zu Bf. 50 (51) ausführt, daß vor Gott auch die Heiligen nicht heilig sind, daß gerade die Heiligen am meisten sich als unrein bekennen, und daß die, die in Gottes Augen die schönsten sind, sich selbst als die häßlichsten erscheinen, führt er dafür auch die Jungfrau an, welche Gott pries, daß er die Niedrigkeit seiner Magd angesehen habe.⁴⁾ Auch die Jungfrau war sich bewußt, daß sie abgesehen von dem, was die Gnade in ihr gethan, an sich, nichts war. Während so die Verehrung der Maria für Luther im Zusammenhange mit seinen Gedanken über die Gerechtigkeit der Gläubigen als einer Gerechtigkeit Gottes, als einer Gerechtigkeit von Gott, in ein möglichst reines Licht tritt, richtet er sich in der Osterpredigt 1516 ausdrücklich gegen eine fleischliche Weise der Marienverehrung.⁵⁾

1) Vorles. Bd. 2, S. 330.

2) Ebdaj. S. 381.

3) Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 116. 118. Ebdaj. S. 99. Vorles. Bd. 1, S. 127.

4) Vorles. Bd. 1, S. 193.

5) Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 95.

Das Mönchthum.

Zwar hat Luther gerade auch über das Verderben der Mönche, der Religiosen, viel zu klagen.¹⁾ Aber was er ihnen vorwirft, ist, daß sie nicht sind, was sie sein sollen. In einen Gegensatz gegen das Mönchthum selbst tritt er, der Mönch, noch nicht. Freilich die Auffassung des Mönchthums, seiner Aufgabe und seines Werthes, ist bereits durch die evangelischen Lehrgedanken, die ihn beherrschen, bestimmt. Das Mönchthum gewinnt dadurch eine möglichst reine und geistliche Gestalt.

Luther war bekanntlich in jener Zeit als Vicar den Klöstern seines Ordens in Meissen und Thüringen vorgesetzt, und er lag mit allem Eifer den Aufgaben dieses Amtes ob. Als er im Sommer 1516 davon hörte, daß der Kurfürst die Beförderung Staupitzens auf einen Bischofsstuhl ins Auge gefaßt habe, spricht er sich in einem Briefe an Spalatin vom 8. Juni 1516 sehr entschieden dagegen aus, da bei dem Verderben des Episcopats und der herrschenden Verweltlichung desselben die Beförderung zum Bischof ein großes Elend sei.²⁾ Das Leben im Stande der Mönche zieht Luther also dem Leben im Stande der Bischöfe vor. Er unterscheidet zwischen dem Stande der Contemplativen und der Activen.³⁾ Das contemplative Leben stellt er über das active. Er hält es für berechtigt, wenn sich die, die im activen Leben und in Prälaturen stehen, nach dem contemplativen Leben sehnen und, wenn sie können, jenes mit diesem vertauschen.⁴⁾ Bei denen, die dem äußerlichen, selbstgerechten Wesen, worin er das Grundübel seiner Zeit sieht, entgegentreten, denkt Luther vornehmlich an die Mönche, die Religiosen.⁵⁾ Die Contemplativen sind die vollkommensten.⁶⁾ Luther eignet sich Bernhards Ausspruch über die geistlichen, contemplativen Menschen an, welche als „die Himmel der Kirche“ den heilsamen Regen des Wortes herabregnen.⁷⁾ Allerdings deckt sich die Unterscheidung, welche Luther

¹⁾ Vgl. meine Schrift: Die Stellung Luthers zur Kirche u. s. w., S. 37 ff.

²⁾ De Wette Bd. 1, S. 24 f.

³⁾ Vorles. Bd. 1, S. 272. 261.

⁴⁾ Ebdaf. S. 203.

⁵⁾ Ebdaf. Bd. 2, S. 294.

⁶⁾ Ebdaf. S. 396.

⁷⁾ Ebdaf. Bd. 1, S. 68. Vgl. Migne, Patrol. lat. Bd. 183, S. 920.

zwischen dem contemplativen und activen Leben macht, nicht mit dem Unterschiede zwischen dem Stande der Mönche und dem der Bischöfe und Priester. Während ihm das active Leben meist mit dem Leben in den Prälaturen zusammenfällt¹⁾, versteht er unter den Contemplativen in Uebereinstimmung mit dem angeführten Ausspruche Bernhards diejenigen, welche dem Studium der heiligen Schrift ergeben sind und das Evangelium verkünden, alle Prediger und Lehrer.²⁾ Ps. 90 (91), 4 (Scapulis suis obumbrabit tibi et sub pennis ejus sperabis) sind nach Luthers Erklärung unter den Flügeln der Kirche, die als Henne oder Taube vorgestellt wird, die Prälaten, die Führer und Beschützer der „Küchlein“, unter den Federn die Lehrer und Contemplativen zu verstehen³⁾, denn wie Luther zu Ps. 54 (55), 7 (quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo et requiescam) erklärt, bedeuten die Flügel die Verrichtungen und Studien der Contemplativen, wodurch der Geist zu Gott erhoben wird, und durch welche die Contemplativen befähigt werden, die Lehrer der Kirche zu sein.⁴⁾ Eben darin, daß sie so mit den in den heiligen Schriften unterrichteten Predigern und Lehrern der Kirche identificirt sind, ist die Bedeutung der Contemplativen für die Kirche begründet. Darauf, daß das Wort Gottes, die Lehre des Glaubens, gepredigt und gelehrt wird, ruht ja alles. Nach Luthers Erklärung ist unter dem Schooße Christi Ps. 73 (74), 11 der Stand der Lehrer und Contemplativen zu verstehen, in denen die Wahrheit, Christus, ruhet.⁵⁾ Sind aber so die Contemplativen mit den Predigern und Lehrern identificirt, so sind dem Begriff nach die Prälaten im Unterschiede von den Mönchen nicht mehr von denselben ausgeschlossen. Vielmehr das Predigen ist das Amt der Bischöfe und Priester. Wenn Luther zu Ps. 68 (69), 4 sagt, die Augen Christi seien die Gelehrten und Contemplativen in der Kirche, die Tag und Nacht im Geiste des Herrn forschen, die Leiter der Andern, so fügt er hinzu, vornehmlich die Prälaten, welche beide Lebensweisen, die contemplative und die active, führen

¹⁾ Vgl. 3. B. ebdas. Bd. 1, S. 203. Anders ebdas. S. 261, wohl auch S. 272.

²⁾ Ebdas. S. 261. Ueber den Unterschied zwischen dem activen und contemplativen Leben vgl. auch ebdas. S. 198 f.

³⁾ Wortes. Bd. 2, S. 106. Vgl. auch die Glosse zu der Stelle, Waldh Bd. 9, S. 2147.

⁴⁾ Wortes. Bd. 1, S. 203. Vgl. S. 272.

⁵⁾ Ebdas. S. 375.

müssen.¹⁾ Aber, so fährt Luther fort, die Zahl solcher Prälaten sei bei der Menge der habüchtigen, üppigen und stolzen sehr klein geworden. Die Zahl derjenigen sei sehr groß, die das Studium der göttlichen Lehre vernachlässigen, und deshalb nähmen die Augen Christi in der Kirche ab. So ist denn auch Luther nicht deshalb gegen die Versetzung des Staupitz in das bischöfliche Amt, weil er die Führung dieses Amtes an sich unter das contemplative Leben setzte. Er ist dagegen wegen der Gestalt, die der Episcopat im Unterschiede von den Bischöfen der alten Zeit angenommen hat, und weil er fürchtet, daß selbst ein Mann wie Staupitz von dem Lärm und den Stürmen der bischöflichen Kurie hingenommen werden könne.²⁾ Die Stellung im Mönchsleben zieht Luther vor, weil man sich darin viel ungehinderter dem contemplativen Leben und seinen Aufgaben hingeben kann.

Mit dem contemplativen Leben war so von Luther das Leben des Mönchs, welches in jenem sein Ziel hat, in den Dienst des Wortes Gottes und seiner Verkündigung gestellt. Dazu kommt, daß durch Luthers Erkenntniß der wahren Gerechtigkeit des Glaubens die falsche Verdienstlichkeit, die man den Werken des Mönchtums zuschrieb, ausgeschlossen war. Die Werke der Askese, wie Beten, Fasten, Wachen, sind zwar, wie es in der Schrift „Decem praecepta“ heißt, nöthig für die Anfangenden, für die Schwachen, zur Tödtung des alten Menschen. Aber auch nur als Mittel des Kampfes gegen das Fleisch haben sie Werth, und deshalb werden sie immer mehr unnöthig, je weiter man im Wachsthum des innern Menschen fortschreitet.³⁾ An sich selbst haben solche Werke keinen Werth. In der am Tage Johannes des Täufers 1515 in der Pfarrkirche zu Wittenberg gehaltenen Predigt, der ältesten unter den aufbewahrten Predigten Luthers, richtet er sich gegen die, welche gewisse erwählte Werke an sich für Gott wohlgefällige halten, während es doch in Wahrheit solche gar nicht giebt. Werke, wie Beten, Fasten, Wachen u. s. w., sind nur dann Gott wohlgefällig und gut, wenn sie in der Furcht Gottes geschehen, wie, wenn dies der Fall ist, auch das Werk des Schneiders und des Schusters, der Bürgermeister und der Fürsten,

¹⁾ Ebdaj. S. 295. Auch Bd. 2, S. 106 geht Luther davon aus, daß die Lehre des wahren Glaubens Aufgabe der Prälaten ist, obwohl er auch da die Lehrer selbst und Contemplativen von den Prälaten unterscheidet.

²⁾ De Wette Bd. 1, a. a. O.

³⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 71.

oder jeder andern Kunst und jedes andern Berufs Gott wohlgefällig und gut ist.¹⁾ Luther sagt von den Werken der Askese, daß man durch sie nicht gut werde, sondern man werde durch sie nur zubereitet, durch die Gnade gut gemacht zu werden.²⁾ In den Vorlesungen zu den Psalmen sagt Luther, dem Religiösen werde es leicht, die rechte Zeit für alles zu treffen, da er nur gehorsam zu sein brauche (gegen die sein Leben regelnden Vorschriften der Regel und der Oberen), um die rechte Zeit für alles zu treffen.³⁾ Schon damals hatten die Werke der Askese keinen andern Werth für Luther, als den von Mitteln, die dem Heiligungsstreben dienen.

¹⁾ Opp. lat. v. a. Bd. 1, S. 67.

²⁾ Opp. lat. Bd. 12, S. 72.

³⁾ Vorles. Bd. 1, S. 13.



Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt.

Von

Dr. Aug. Wilh. Diekhoff

Confötorialrath und Professor der Theologie.

Rectorats-Programm für 1887/88.

Rostock, 1887.

E. Kahl's Commissions-Verlag.

(Ziller'sche Hof und Universitäts Buchhandlung)

(E. Kahl.)





Von demselben Verfasser erschienen im nämlichen Verlage:

Luthers Recht gegen Rom. 1883.

Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation
in der Zeit vor dem Ablassstreit. 1883.

Erachten der Theol. Facultät zu Koftock über die Lehre der
Wisconsin-Synode von der Gnadenwahl. 1884.

Der missourische Prädestinarianismus und die Concordien-
formel. 1885.

Zur Lehre von der Bekehrung und von der Prädestination.
1886.

Das gepredigte Wort und die heilige Schrift. 1887.

Th. ev. gen.





HEccl.
D.

24137.

Author Dieckhoff, August Wilhelm.

Title Luthers Lehre in ihrer ersten gestalt.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

—
Do not
remove
the card
from this
Pocket.
—

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

